Студійскій типикъ въ связи съ вопросомъ о реформѣ нашего богослужебнаго устава *).

Въ жизни Русской церкви издавна уже наблюдается расхожденіе ея богослужебныхъ устава и практики, состоящее въ сокращеніи богослуженія и измѣненіи его порядка. Это печальное явленіе издавна также обсуждается у насъ и въ печати, и устно. Одни видятъ причину его, главнымъ образомъ, въ человѣческой лѣности и нерадѣніи и настаиваютъ на возможно строгомъ выполненіи типика, другіе, не отрицая факта пониженія въ современномъ обществѣ христіанской ревности, считаютъ основной причиной нарушеній устава самый уставъ, разсчитанный собственно на монастырскій обиходъ и предъявляющій требованія, невыполнимыя въ мірскихъ храмахъ, особенно въ условіяхъ современной жизни: въ виду этого лица второй категоріи высказываются за реформу устава, въ смыслѣ или упрощенія дѣйствующаго нынѣ типика, или даже замѣны его другимъ. Обсужденіе вопроса пока еще не пришло ни къ практическому результату, ни даже къ общему рѣшенію: большинство высказавшихся за истекающее десятилѣтіе въ печати голосовъ стоитъ за реформу устава. Въ сужденіяхъ и ревнителей устава, и сторонниковъ его реформы, какъ обычно бываетъ, есть и вѣрныя сужденія, есть и ошибки. Не совсѣмъ правиленъ взглядъ на дѣйствующій нынѣ у насъ уставъ, какъ на монастырскій. По своему составу это—уставъ сводный: его богослужебные календарь и росписаніе чтеній изъ Св. Писанія взяты главнымъ образомъ изъ устава константинопольскаго соборнаго храма, послѣдованія

*) Рѣчь на годичномъ актѣ Императорской Петроградской Духовной Академіи 8 марта 1915 года.

службъ суточнаго круга, уставъ пѣнія псалтири и порядокъ богослуженія праздниковъ и другихъ особенныхъ дней принадлежатъ іерусалимскому соборному храму св. Воскресенія: богослужебные обычаи послѣдняго заимствованы были сначала палестинскими обителями, а изъ Св. Земли вмѣстѣ съ уставами монашескаго житія они перешли въ монастыри Византіи. Монахами въ уставѣ сдѣланы были нѣкоторыя лишь передѣлки и дополненія, самыя строгія изъ которыхъ, напримѣръ, хотя бы уставъ о всенощныхъ бдѣніяхъ, въ нашихъ мірскихъ храмахъ исполняются весьма смягченно. Что же касается ревнителей устава, едва ли они будутъ отрицать тотъ фактъ, что въ настоящее время у насъ типикъ нигдѣ въ точности не исполняется. Т. н. обычно «уставное богослуженіе», если оно не допускаетъ сокращеній въ своемъ составѣ, содержитъ въ себѣ не мало послабленій въ способѣ совершенія: гдѣ теперь у насъ въ строгомъ соотвѣтствіи съ правилами типика поются шестопсалміе и каѳизмы? Послѣднее, по мѣстамъ и лишь иногда, бываетъ у единовѣрцевъ и старообрядцевъ и то не въ полномъ видѣ. Стремленіе соблюсти уставную полноту богослуженія и сдѣлать его менѣе тягостнымъ для молящихся внесли въ его отправленіе изобильный элементъ чтенія, что утомляетъ молящихся не менѣе, чѣмъ и продолжительность богослуженія. Такимъ образомъ, дѣйствительное положеніе вещей съ церковнымъ уставомъ у насъ оказывается слѣдующее: имѣется номинальная норма богослуженія—типикъ, фактически являющаяся идеаломъ,—настоящая же норма опредѣляется или обычаемъ, или же усмотрѣніемъ совершителей богослуженія, нерѣдко по субъективнымъ основаніямъ, или даже по случайнымъ обстоятельствамъ, для произвола исполнителей богослуженія не указано никакого предѣла,—признается должнымъ приближаться къ типику, но оказывается возможнымъ почти безконечно отъ него и удаляться. Въ прошломъ нашего церковнаго устава имѣется одна его версія, которая когда то была широко распространена и долго держалась въ практикѣ и которая выдающимися византійскими монахами IX—X вв. считалась нормальной: по сообщенію ихъ современника, они признавали ее «лучшей и царственнѣйшей, такъ какъ она одинаково избѣгаетъ и излишествъ, и недостатковъ» [1]). Эта версія—Студійскій уставъ. При современ-

[1]) *А. Дмитріевскій*, Описаніе литург. рукописей, хранящихся въ библіотекахъ правосл. Востока, I, 1895, 225.

номъ положеніи вопроса о типикѣ у насъ, Студійскій уставъ, кромѣ его умѣренности, заслуживаетъ особеннаго вниманія и по нѣкоторымъ другимъ обстоятельствамъ. Онъ былъ выработанъ и употреблялся въ монашеской средѣ, строй жизни которой близко подходитъ къ мірской дѣловой жизни. Затѣмъ, данный уставъ весьма долго употреблялся въ древней Русской церкви, нѣкоторые слѣды его вліянія можно замѣчать въ нашемъ богослуженіи даже и до настоящаго времени. Наконецъ, система богослужебныхъ предписаній Студійскаго устава отличается простотой и стройностью, значительно выдвигающими его предъ дѣйствующимъ нынѣ сложнымъ уставомъ.

Какъ извѣстно, свое наименованіе Студійскій уставъ получилъ отъ константинопольскаго монастыря, построеннаго въ V в. патриціемъ Студіемъ для монаховъ т. н. «Неусыпающихъ». Но съ Студіевой обителью Студійскій уставъ связанъ лишь, какъ съ мѣстомъ своего примѣненія: основы устава положены были славнымъ поборникомъ иконопочитанія св. Θеодоромъ Студитомъ, который съ частію своей братіи въ 798 г., по предложенію патр. Тарасія и импер. Ирины, перешелъ изъ своего виѳинскаго монастыря Саккудіона въ запустѣвшую къ тому времени Студіеву обитель. Историческія свидѣтельства представляютъ установителемъ студійскихъ богослужебныхъ обычаевъ одного лишь св. Θеодора, но послѣдній началъ монашескую жизнь подъ руководствомъ своего дяди, св. Платона, монаха одного изъ олимпскихъ монастырей, а потомъ бывшаго постояннымъ наставникомъ и совѣтникомъ св. Θеодора и нѣкоторое время даже игуменомъ въ Саккудіонѣ: весьма возможно, что въ выработкѣ студійскаго богослужебнаго уклада не малая роль принадлежала и св. Платону. Завѣты св. Θеодора относительно богослуженія хранились въ Студійской обители твердо, но съ теченіемъ времени не оставались безъ дополненій, разъясненій и измѣненій. Постепенно Студійскій монастырь переходилъ къ болѣе и болѣе строгой практикѣ и въ XIV в., повидимому, принялъ уже т. н. іерусалимскій уставъ. Самъ св. Θеодоръ не изложилъ письменно установленныхъ при немъ богослужебныхъ порядковъ. Это сдѣлано было уже послѣ него и первоначально въ краткомъ «Начертаніи порядка Студійской обители», дошедшемъ до насъ въ трехъ разновременныхъ редакціяхъ [2]). Древ-

[2]) А. *Дмитріевскій*, цит. соч., 224 и 246.

ніе типики говорятъ и о полномъ студійскомъ уставѣ, списки котораго или не сохранились, или пока не найдены. Зато до насъ дошло въ древне-русскомъ переводѣ полное изложеніе Студійскаго типика, сдѣланное константинопольскимъ патріархомъ XI в. изъ студійскихъ иноковъ Алексіемъ для созданнаго имъ близъ столицы Византіи Успенскаго монастыря. Русскій переводъ сдѣланъ былъ по порученію преп. Θеодосія для Кіево-Печерскаго монастыря. Правда, въ русской наукѣ существуетъ мнѣніе, не признающее Алексіева устава студійскимъ и считающее его компиляціей, составленной патріархомъ на основаніи многихъ источниковъ, главнымъ образомъ, устава великой константинопольской церкви, и лишь отчасти, между прочимъ, также при помощи и Студійскаго типика [3]). Но такой взглядъ совершенно противорѣчитъ Алексіеву уставу, который въ заглавіяхъ и предисловіяхъ четырехъ своихъ частей ясно и рѣшительно заявляетъ, что онъ излагаетъ преданіе св. Θеодора, а въ главѣ объ избраніи игумена, изъ опасенія нарушенія завѣтовъ св. отца, даже заповѣдуетъ не допускать въ начальники монастыря иноковъ изъ другихъ обителей, и обязуетъ вновь избраннаго игумена давать патріарху едва ли не письменное обѣщаніе соблюдать преданія св. Θеодора, изложенныя редакторомъ устава. Въ основномъ содержаніи Алексіевъ уставъ совпадаетъ съ краткими изложеніями студійскихъ обычаевъ: наблюдающіяся между ними различія объясняются частію вліяніемъ времени и измѣненіями въ студійской практикѣ, частію назначеніемъ устава; но, указывая въ своемъ типикѣ особенности богослуженія Успенской обители, его редакторъ не опускаетъ студійской практики, а только оговариваетъ ее.

Умѣренный характеръ Студійскаго устава объясняется, съ одной стороны, сравнительной простотой богослуженія въ эпоху образованія этого типика, и съ другой—особенностями личности св. Θеодора и строя жизни въ его монастыряхъ. По аскетическимъ воззрѣніямъ св. Θеодоръ былъ приверженцемъ «царскаго пути»: въ подвижничествѣ онъ выше и впереди всего ставилъ нравственное совершенствованіе, къ излишеству во внѣшнихъ подвигахъ онъ относился отрицательно

---

[3]) *Проф. А. А. Дмитріевскій* [см. рецензію на изслѣдованіе проф. *И. Д. Мансветова*, Церковный Уставъ (типикъ), 1885, *Христ. Чтеніе*, 1888, кн. 9—10] и *протоіер. М. Лисицынъ*, Первоначальный славяно-русскій типиконъ, 1911.

изъ опасенія, чтобы они не обратились въ самоцѣль и предметъ тщеславія. Отсюда и предпочтеніе у св. Θеодора наиболѣе умѣренной формы подвижничества—въ общежитіи. Разнообразіе физическихъ силъ и выносливости почти всегда многочисленной у св. Θеодора братіи, несомнѣнно, принимались имъ, какъ внимательнымъ и чуткимъ руководителемъ, въ разсчетъ при опредѣленіи богослужебной нормы для своихъ монастырей. Затѣмъ, общежитіе у св. Θеодора было особеннаго характера, трудовое: св. отецъ не отказывался принимать пожертвованія, но главныя средства къ жизни монахи его добывали своими руками,—въ загородныхъ филіальныхъ монастыряхъ Студійской обители велось сельское хозяйство, а монахи столичнаго монастыря, кромѣ воздѣлыванія окружавшей его земли, занимались всякими ремеслами и мастерствами, начиная отъ самыхъ грубыхъ и кончая наиболѣе тонкими, напримѣръ, работами по дорогимъ металламъ, или перепиской книгъ. Трудъ въ монашескомъ общежитіи, по воззрѣнію св. Θеодора, не печальная необходимость и не только средство противъ праздности, даже не просто послушаніе для духовнаго упражненія монаха, но подвигъ ради братьевъ, не меньшій, чѣмъ молитва. А что физическій трудъ въ Студійской обители былъ серьезнымъ, видно изъ того, что св. Θеодоръ весьма часто уподобляетъ жизнь своихъ монаховъ подвигу мученическому. Соединить съ нелегкимъ трудовымъ подвигомъ еще возможно строгое молитвенное правило значило бы возложить на студійскихъ иноковъ бремя неудобоносимое. Всѣми указанными обстоятельствами и объясняется умѣренность Студійскаго устава. Эта умѣренность достигается въ немъ благодаря слѣдующимъ его особенностямъ. *Во-первыхъ*, въ Студійскомъ уставѣ, по сравненію съ нашимъ типикомъ, проще кругъ и послѣдованія суточныхъ службъ: его памятники еще не знаютъ нашей полунощницы, такъ какъ настоящая древняя полунощная служба дана уже въ утреннемъ шестопсалміи. По древнѣйшимъ изложеніямъ Студійскаго устава, утреня должна начинаться, повидимому, прямо съ шестопсалмія,—стоящія предъ послѣднимъ въ дѣйствующемъ часословѣ моленія за царя, нужно думать, появились въ византійскихъ монастыряхъ, основанныхъ императорами; уставъ патріарх. Алексія предпосылаетъ шестопсалмію просто одинъ 6-ой псаломъ. Послѣдованія утрени и вечерни въ Студійскомъ уставѣ не измѣняются такъ разнообразно, какъ это наблюдается въ нашемъ уставѣ, соотвѣтственно съ величиной празд-

ника: за исключеніемъ особенныхъ службъ, они всегда сохраняютъ простую форму, принятую въ нашихъ такъ называемыхъ праздникахъ съ «Богъ Господь»: утреня въ Студійскомъ уставѣ, по настоящему іерусалимскому ея порядку, послѣ великаго славословія имѣетъ стиховны. Наиболѣе крупное отличіе въ составѣ утрени воскресныхъ дней и великихъ праздниковъ отъ простодневной въ Студійскомъ уставѣ—степенны антифоны и чтеніе евангелія. Наконецъ, какъ извѣстно, Студійскій уставъ не имѣетъ рядовыхъ всенощныхъ бдѣній. О келейномъ монашескомъ правилѣ древнѣйшія записи устава не говорятъ: въ болѣе позднихъ для него указываются послѣдованіе ночныхъ часовъ, печатающееся въ нашихъ богослужебной псалтири и канонникѣ подъ именемъ чина 12 псалмовъ, а также 17 кѳ. въ полночь. *Вторая* особенность, смягчающая Студійскій уставъ сравнительно съ такъ называемымъ іерусалимскимъ, это—сокращеніе количества и объема службъ суточнаго круга въ праздничные дни и періоды. Въ нашемъ уставѣ замѣчается нѣчто подобное во дни 50-цы до Вознесенія, когда утреня начинается прямо шестопсалміемъ. Студійскій уставъ, какъ было указано, кромѣ состава, сокращаетъ также и количество службъ во всѣ церковные праздничные дни, т. е., по нашей терминологіи, начиная съ памяти святыхъ, «поемыхъ на 6». Такимъ образомъ, можно съ нѣкоторымъ правомъ сказать, что въ противоположность такъ называемому іерусалимскому уставу, увеличивающему богослуженіе въ праздничные дни, Студійскій его сокращаетъ: это сокращеніе нѣсколько возмѣщалось, конечно, болѣе торжественнымъ исполненіемъ праздничнаго богослуженія, напримѣръ, преобладаніемъ пѣнія. Наибольшее сокращеніе суточнаго богослуженія въ Студійскомъ уставѣ, подобно нашему, полагается въ Пасху: увеличеніе объема и количества службы въ послѣпасхальные дни Студійскій уставъ проводитъ съ замѣчательною постепенностью въ теченіе продолжительнаго періода, безъ рѣзкихъ переходовъ. Во дни Пасхи, по Студійскому уставу, служатся лишь вечерня и утреня въ обычной пасхальной нормѣ (на утрени великое славословіе не опускается), и еще въ трапезѣ вмѣсто повечерія поется трисвятое и «Господи помилуй» 12 разъ: позднѣе къ этому прибавлено было «Христосъ воскресе». Только уже Алексіевъ уставъ указываетъ послѣдованіе часовъ и повечерія на Пасху, но въ значительно болѣе краткомъ видѣ, сравнительно съ принятымъ теперь, а именно:

«Христосъ воскресе» 3-жды, «Да веселятся небесная», «Аще и во гробъ», богородиченъ, трисвятое по «Отче нашъ» и «Господи помилуй» 12 (20) разъ. Пасхальное число суточныхъ службъ, именно, 3 кромѣ литургіи, т. е. утреню, вечерню и повечеріе, Студійскій уставъ оставляетъ до недѣли «Всѣхъ святыхъ» и за этотъ періодъ постепенно повышаетъ лишь объемъ и составъ службъ. Такъ, въ недѣлю Антипасхи возстановляются—на вечерни предначинательный псаломъ, а на утрени шестопсалміе, повечеріе служится отъ «Съ нами Богъ»: стихословія псалтири не бываетъ,—младшіе памятники устава отмѣняютъ въ этотъ день даже евангеліе на утрени. Служба понедѣльника Ѳоминой седмицы особенно примѣчательна въ Студійскомъ уставѣ, потому что она тамъ берется нормой богослуженія для всѣхъ праздниковъ: по сравненію съ предшествующимъ днемъ, здѣсь начинается рядовое стихословіе псалтири, на утрени полагаются степенны антифоны и евангеліе,—повечеріе наканунѣ поется, конечно, отъ «Съ нами Богъ», и часовъ, какъ было сказано, не бываетъ. Такъ въ общемъ, по Студійскому уставу, должна совершаться служба въ обычные воскресные и почти во всѣ церковные праздничные дни, т. е., по нашей мѣркѣ, начиная съ тѣхъ дней, когда уставомъ полагается пѣть «Богъ Господь»: по Алексіеву уставу, часы не отлагаются въ праздничные дни, приключающіеся лишь въ посты—святыхъ Апостоловъ, Рождественскій и, конечно, 40-цы. Наканунѣ Рождества Христова, Богоявленія, великихъ пятка и субботы повечеріе сокращается до пасхальной нормы, т. е., сводится къ пѣнію трисвятого въ трапезѣ. Съ вечера Ѳомина понедѣльника возстановляется полное великое повечеріе наканунѣ будничныхъ дней. Часы же, по Студійскому уставу, начинаютъ служить лишь послѣ недѣли Всѣхъ Святыхъ. *Третья* особенность, дѣлающая Студійскій уставъ умѣреннымъ, это—меньшее количество полагающихся въ немъ перемѣнныхъ частей богослуженія, именно, каѳизмъ и пѣснопѣній. Въ теченіи лѣтняго періода богослуженія, т. е., отъ Ѳомина понедѣльника до 14 сентября, Студійскій уставъ на утрени полагаетъ всего лишь одну каѳизму, а для зимняго періода двѣ: бо́льшее количество каѳизмъ, 3—4, въ Студійскомъ уставѣ назначается лишь для 40-цы. Затѣмъ, древніе памятники даннаго устава не знаютъ ни праздничнаго поліелея, ни даже, повидимому, 17 каѳ. на воскресной утрени: «Блажени непорочніи» тамъ составляютъ принадлежность,

сверхъ обычной рядовой каѳизмы, субботней утрени. Далѣе, Студійскій уставъ освобождаетъ отъ стихословія псалтири, вечерняго и утренняго, вторые дни великихъ праздниковъ Господнихъ и Богородичныхъ. Въ посты Апостольскій и Рождественскій Студійскій уставъ увеличиваетъ пѣніе псалтири, полагая его на часахъ: младшіе памятники устава освобождаютъ отъ каѳизмы—въ Апостольскій постъ 1-й часъ, а въ Рождественскій, кромѣ того, еще и 9-й часъ; случающаяся праздничная память въ названные посты отмѣняетъ стихословіе псалтири на часахъ. Далѣе, обычное число стихиръ на «Господи воззвахъ» въ Студійскомъ уставѣ—6: такое число стиховъ ставится Алексіевымъ уставомъ, напримѣръ, даже въ навечеріяхъ Рождества Христова и Богоявленія. Древнѣйшимъ студійскимъ обычаемъ, повидимому, было не превышать въ указанныхъ стихирахъ для воскресныхъ и Господнихъ праздниковъ числа 9. Для каноновъ превышеніе числа 12 стиховъ въ Студійскомъ уставѣ является исключеніемъ: въ лѣтнее время число стиховъ на канонахъ сокращалось.

Будучи умѣреннымъ, Студійскій богослужебный распорядокъ въ то же время не былъ легкимъ: онъ скорѣе былъ посильнымъ. При сокращенности своего состава, Студійское богослуженіе совершалось все-таки довольно продолжительно, вслѣдствіе преобладанія, по древнему обычаю, въ его исполненіи пѣнія: пѣлись псалмы, каѳизмы съ «алилуіа», для коего св. Ѳеодоромъ составлено было 72 напѣва (по 9 на гласъ), въ праздничные дни элементъ пѣнія въ Студійскомъ богослуженіи увеличивался. Наиболѣе продолжительной службой была утреня, продолжавшаяся въ иные дни до $5^1/_2$—6 ч., великопостные часы съ преждеосвященной литургіей требовали для себя у студитовъ 4 ч., служба каждаго часа съ стихословіемъ псалтири занимала 1 ч. Начало утрени св. Ѳеодоромъ положено было, согласно, повидимому, практикѣ великой константинопольской церкви, для будничныхъ дней—на полуночь, для праздниковъ—нѣсколько раньше. Для того, чтобы сдѣлать продолжительность ночной службы равной въ теченіе всего года и чтобы не сокращать часовъ отдыха братіи, записи Студійскаго устава указываютъ точно начало утрени въ 7 ч. ночи, для праздниковъ въ 5, уставъ патр. Алексія въ будничные дни 40-цы предписываетъ даже начинать утреню въ $3^1/_2$ ч. [4]).

---

[4]) Счетъ часовъ вездѣ восточный.

Возможность утомленія длинной службой и нелегкимъ физическимъ трудомъ Студійскій уставъ предупреждаетъ разрѣшеніемъ инокамъ отдыхать послѣ утрени до разсвѣта, а также по обѣдѣ около 1½—2 ч. Братіямъ, трудившимся внѣ монастыря, особенно въ полѣ, дозволялось, повидимому, второстепенныя церковныя послѣдованія совершать на мѣстѣ работы и въ облегченномъ видѣ,—часы, напримѣръ, безъ каѳизмъ. Вообще достаточно продолжительное, студійское богослуженіе по сравненію съ іерусалимскимъ значительно легче: въ 40-цу ихъ нормы почти совпадаютъ, въ будничные дни постовъ Апостольскаго и Рождественскаго Студійское богослуженіе даже нѣсколько обширнѣе такъ называемаго іерусалимскаго, но въ остальномъ, особенно въ праздничномъ послѣдованіи, іерусалимская норма несравненно превышаетъ студійскую.

Относительно наиболѣе крупныхъ особенностей Студійскаго устава остается невыясненнымъ, придуманы ли онѣ его творцомъ, или же взяты имъ изъ другихъ уставовъ. Въ студійской отмѣнѣ часовъ думаютъ видѣть вліяніе типика в. константинопольской церкви, что едва ли вѣроятно. Сокращеніе богослуженія въ нѣкоторые праздники отчасти допускается и іерусалимскимъ уставомъ. Въ к. IV в. въ Іерусалимѣ въ праздничные дни, когда совершалась литургія, часы не отправлялись. По сообщенію Кассіана, палестинскіе монахи по воскресеньямъ часы также опускали, потому что ихъ послѣдованіе возмѣщалось литургіей [5]). Объясняется этотъ обычай тѣмъ, что службы суточнаго круга, за исключеніемъ литургіи, образовались изъ часовъ домашней молитвы христіанъ: раньше всѣхъ изъ нихъ перешли въ церковныя послѣдованія молитвы при началѣ и концѣ дня, образовавшія обязательныя для всѣхъ службы утрени и вечерни, часы обратились въ церковныя службы позднѣе, общеобязательное значеніе они получали въ древности во дни 40-цы. Быть можетъ, студійское опущеніе часовъ въ праздники является отголоскомъ указаннаго стариннаго христіанскаго обычая, подобно тому, какъ и другіе уставы въ извѣстные дни предписываютъ совершать часы и иныя второстепенныя службы въ притворѣ или даже въ келліяхъ [6]).

Появившись на Руси въ XI в., Студійскій уставъ не только распространился по ея монастырямъ, но и весьма скоро при-

---

[5]) *Migne*, lat. 49, col. 150.

[6]) См., напримѣръ, уставъ константинопольскаго Евергетидскаго монастыря. *А. Дмитріевскій*, Описаніе, I, 315, 603 и 609.

нятъ былъ, съ нѣкоторыми измѣненіями, въ русскихъ соборныхъ и вообще мірскихъ храмахъ. Проникшій на Русь въ XIV в. іерусалимскій уставъ къ XVI в. вытѣснилъ своего предшественника, но при этомъ самъ потерпѣлъ значительныя измѣненія: въ живой богослужебной практикѣ іерусалимскій богослужебный порядокъ на Руси былъ въ значительной мѣрѣ приспособленъ къ старымъ студійскимъ обычаямъ. Въ точности іерусалимскій уставъ, повидимому, исполнялся мало не только въ русскихъ соборныхъ церквахъ, но даже и въ монастыряхъ. Вмѣсто обычнаго іерусалимскаго бдѣнія въ послѣднихъ большею частію совершался рядъ ночныхъ службъ—вечерня, повечеріе и полунощница съ канонами, затѣмъ утреня и первый часъ. Иногда въ этотъ рядъ вставлялись еще молебенъ за творящихъ милостыню и чтеніе. Но такія бдѣнія служились лишь въ особенные дни, обычно же по прежнему укладу съ соблюденіемъ студійскихъ времени и продолжительности службъ совершались вечерня и утреня со многими студійскими особенностями въ порядкѣ, составѣ и исполненіи богослуженія [7]). Въ уставахъ другихъ обителей, а также соборныхъ церквей, студійское росписаніе богослужебнаго времени держалось еще тверже: въ XVII в. въ соборахъ не особенно часто служатъ «всенощныя бдѣнія» строго по іерусалимскому чину, но которыя начинаются въ 12—1 ч. ночи, какъ студійскія утрени. Въ значительной мѣрѣ сохранялась и студійская продолжительность утрени: 5 — 4 чч. для праздниковъ и 4—3 чч. въ будни. Всенощныя бдѣнія съ соблюденіемъ іерусалимскихъ чина и времени, т. е., обычнаго уставнаго вида, появились въ Московскомъ Успенскомъ соборѣ, кажется, не ранѣе патр. Никона, б. м., подъ восточнымъ или кіевскимъ вліяніемъ, и первоначально они совершались очень рѣдко [8]). Редакторы дѣйствующаго нынѣ у насъ устава 1682 г. послѣ отдѣла о всенощномъ бдѣніи нашли нужнымъ вставить особую (7-ю) главу для малыхъ обителей и соборныхъ и приходскихъ храмовъ, «идѣже всенощныя не бываетъ». Студійское росписаніе богослужебнаго времени съ нѣкоторыми измѣненіями и доселѣ держится въ практикѣ Московскаго Успен-

[7]) Въ богослуженіи нашихъ единовѣрцевъ и старообрядцевъ чрезъ Студійскій уставъ, и, быть можетъ, изъ устава в. константинопольской церкви, сохранились чудные т. н. „воззвахи“, т. е., особенные распѣвы псалмовъ вечерни—140, 141, 129 и 116. См. уставъ изд. 1641 г., л. 10 об.

[8]) См. *А. Голубцовъ*, Чиновники Московскаго Успенскаго собора, 1908.

скаго собора. До недавняго сравнительно времени, въ значительно смягченномъ видѣ оно наблюдалось и въ приходскихъ церквахъ, особенно сельскихъ, но теперь его все болѣе и болѣе разрушаетъ обычай отправлять утреннюю службу съ вечера. Въ нѣкоторыхъ изъ нашихъ и восточныхъ монастырей, гдѣ строго, хотя, быть можетъ, и не совсѣмъ точно, соблюдается церковный уставъ и держится трудовой укладъ жизни, богослуженіе съ количественной стороны отъ студійской нормы особенно еще не отступило.

Живучестью студійскихъ традицій въ исторіи русскаго богослуженія прекрасно подтверждается справедливость той высокой оцѣнки, какую дали Студійскому уставу византійскіе подвижники IX—X вв., назвавъ его «царственнѣйшимъ и лучшимъ». Конечно, въ условіяхъ современной мірской жизни соблюсти его предписанія во всей точности, всегда и всюду, невозможно, но вѣдь и данный уставъ — норма монашескаго, а не мірского богослуженія: примѣръ св. Θеодора, стремившагося въ своемъ уставѣ согласить палестинскую богослужебную норму съ трудовымъ строемъ своего общежитія, показываетъ, что на дѣловую жизнь нельзя смотрѣть просто, какъ на досадную помѣху, препятствующую выполнить букву типика. Съ историко-литургической точки зрѣнія, принятый въ Студійскомъ уставѣ способъ сокращенія богослуженія представляется наиболѣе вѣрнымъ. Современный намъ типикъ, или, точнѣе, обычное наше пониманіе его, значительно измѣнили подлинное соотношеніе церковныхъ службъ и отдѣльныхъ ихъ элементовъ. Съ исторической точки зрѣнія главными и старѣйшими службами, кромѣ, конечно, литургіи, являются утреня и вечерня: нашъ типикъ въ своихъ разбросанныхъ и неполныхъ замѣчаніяхъ объ отправленіи нѣкоторыхъ службъ въ притворѣ и келліяхъ сохранилъ память о старинномъ различеніи службъ по ихъ значенію. Въ составъ послѣдованій нашихъ службъ входятъ элементы различной служебной важности: тамъ есть части основныя и древнѣйшія—псалмы, содержащіеся въ часословѣ, чтенія изъ Св. Писанія и молитвы, совершаемыя священнослужителями, т. е. ектеніи и молитвы служебника,—затѣмъ имѣются части дополнительныя—стихословіе псалтири и, наконецъ, элементы вспомогательные—пѣснопѣнія, образовавшіяся изъ краткихъ припѣвовъ, коими когда-то сопровождалось пѣніе основныхъ псалмовъ. Въ нашей современной практикѣ сознаніе сравнительнаго значенія пере-

численныхъ частей перепуталось и смѣшалось: получился такой строй богослуженія, въ которомъ конструктивныя части во многихъ случаяхъ замѣнены орнаментальными или даже почти совсѣмъ устранены. Въ Студійскомъ уставѣ, благодаря, б. м., его архаичности, лучше сохранилось и сравнительное значеніе церковныхъ службъ, и болѣе правильное соотношеніе между ихъ элементами.

И. Карабиновъ.

О второмъ посланіи св. Апостола Павла къ Θессалоникійцамъ *).

По поводу сочиненія профессора Императорской Московской Духовной Академіи священника *Вл. Н. Страхова*: Второе посланіе св. ап. Павла къ Θессалоникійцамъ. Исагогико-экзегетическое изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ 1911. Стр. VII + 394 + II.

Такими наблюденіями пріобрѣтается, что и «парусіи» не послѣдуетъ прежде откровенія въ мірѣ описаннаго противника всему божественному. Но его еще нѣтъ, хотя «тайна уже дѣется беззаконія» (II, 7) и идетъ таинственный процессъ развитія и возобладанія антирелигіознаго беззаконничества и антиморальныхъ вѣяній сатанинскаго характера. Они выступали при началѣ проповѣди Христовой, сопровождали ее доконца, сопутствовали благовѣстникамъ и ополчались на евангельскіе труды. Ихъ предсказывалъ Спаситель для времени предъ разрушеніемъ Іерусалима (Мѳ. XXIV, 11, 23, 24. Мрк. XIII, 21, 22. Лк. XVII, 23; XXI, 3), когда было много разныхъ лжемессій іудейскихъ. Такія антихристіанскія силы всюду преслѣдовали Апостола языковъ, и соотвѣтственныя инкарнаціи отчетливо усматривалъ св. Іоаннъ Богословъ, какъ это вездѣ было и всегда будетъ. Здѣсь предъ нами преемственная цѣпь противохристіанскаго атеизма, который разрѣшится въ заключеніи міровой исторіи демоническою автоѳеосіей съ попраніемъ всего божескаго въ источникѣ и во всѣхъ отраженіяхъ, хотя бы даже искаженныхъ. Въ виду сего

---

*) Окончаніе. См. іюль-августъ.

нельзя связывать эту ужасную аномалію съ язычествомъ, іудействомъ (см. и Lic. Dr. *Hans Preuss*, Der Antichrist, S. 11) [1]), или христіанствомъ. Предпочтеніе о. Вл. Н. Страховымъ перваго (см. и Prof. *C. Toussaint*, Epitres de Saint Paul I, p. 152) далеко не убѣдительно, потому что 1) для Апостола и читателей второе тогда было ничуть не лучше его (1 Өесс. II, 14 сл.), 2) по обычному порядку часто бываетъ, что тѣмъ глубже бываетъ паденіе, чѣмъ выше прежнее положеніе, и 3) все будетъ устрояться естественными посредствами, но по чрезвычайному сатанинскому дѣйствію, которое всюду можетъ приготовлять и избирать себѣ «сосуды гнѣва въ погибель». Тутъ всякія точныя національныя опредѣленія не доступны, да фактически и совершенно излишни, поскольку сатанинское неистовство будетъ отрицательно ко всякой божественности во всемъ и у всѣхъ. Вѣрно лишь самое основное, что богопротивникъ возникнетъ среди всеобщаго развращенія, служащаго удобною почвой для безумной попытки насажденія демоническаго культа. Все это скорѣе говоритъ о сатанинскомъ пророкѣ новой религіи съ притязаніями на неограниченный универсализмъ, чѣмъ онъ далеко превосходитъ «антимессію (антихриста) іудейской апокалиптики», котораго напрасно привлекаютъ сюда (Prof. *Rudolf Knopf*, Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums, Tübingen 1907, S. 13). Но пока еще нѣтъ теперь пригодныхъ условій, ибо находится препона для его обнаруженія (*B. Jowett* l. cit I, p. [3]99: «it was restrained by a superior power»).

Въ этомъ пунктѣ мы приблизились чуть ли не къ самому таинственному термину апостольскаго ученія, гдѣ поле экзегетики полно неумолкаемой борьбы и представляетъ больше труповъ среди баталій недисциплинированной фантазіи и нетерпимаго фанатизма, чѣмъ прочныхъ научныхъ пріобрѣтеній. Напередъ должно ограничиться ближайшею вѣроятностію, не выходя за предѣлы непосредственныхъ текстуальныхъ данныхъ. Въ нихъ весьма характерно замѣчаніе св. Павла (II, 6): *и нынѣ* (καὶ νῦν) *удержавающее вѣсте, во еже явитися ему въ свое ему время.* Но ранѣе Өессалоникійцы думали, что день

[1]) См. выше на стр. 774 сл. Св. *Ефремъ Сиринъ* объ антихристѣ говоритъ только (Творенія III, стр. [3]222), что „Іудеи будутъ ожидать его пришествія...; всего болѣе воздадутъ честь и обрадуются царствованію его народъ убійцы—Іудеи“.

Христовъ уже фактически наступилъ, и — слѣдовательно — узнаютъ нужное лишь сейчасъ, послѣ и на основаніи предложенныхъ письменныхъ разъясненій. Въ нихъ былъ ключъ для нихъ столько же, сколько и для насъ, хотя они обладали еще устными свѣдѣніями предварительнаго апостольскаго назиданія объ ἀντικείμενος (II, 5). Поэтому и мы въ правѣ искать матеріаловъ для разгадки въ предшествующей рѣчи и обязаны опираться на ней. Несомнѣнно прежде всего, что τὸ κατέχον является преградой для аномиста и устраняетъ его бытіе самымъ своимъ существованіемъ [1]), или противно и враждебно ему по природѣ. Въ такомъ случаѣ это есть нѣчто обратное эссенціально, а разъ тамъ зло,—здѣсь будетъ добро [2]). Но мы видѣли, что предвѣстникомъ откровенію беззаконника послужитъ религіозно-христіанское отступленіе, какъ прямое предвареніе, какъ естественно порождающая его среда. Отсюда имѣемъ, что τὸ κατέχον будетъ господствомъ антитетическаго принципа, или верховенствомъ христіанскаго начала вѣры въ Искупителя, въ Своемъ Евангеліи указавшаго всѣмъ спасительный путь къ избавленію отъ гнѣва грядущаго. Это сила благовѣстія, возрождающая и благодатно обновляющая грѣшника и не допускающая проторженія всего дурного и богоборческаго, что таится въ поврежденной и извращенной натурѣ человѣческой. Оно дѣйствуетъ не столько оппозиціей самообороны и нападенія, сколько внутреннею мощію преображенія всякой души, съуживая просторъ для вліянія зла и постепенно лишая его удобной почвы. Съ этой стороны теряетъ свою остроту и споръ о наиболѣе пригодномъ значеніи въ глаголѣ κατέχειν, гдѣ доселѣ ученые раздвояются, усвояя ему то энергію κωλύειν, то идею κρατεῖν (см. у *J. Ev. Frame*, p. 250—261). О. Вл. Н. Страховъ принимаетъ первое (стр. 253, 335; *Jos. Knabenbauer*, p. 137), но по существу это уславливается вторымъ и неразрывно отъ него, ибо можетъ препятствовать лишь потому, что заранѣе обладаетъ обезпеченною крѣпостію. Этотъ именно моментъ властвованія, державствованія наиболѣе подходитъ къ эссенціальному достоинству Евангелія Христова. Пока оно владычествуетъ надъ умами и сердцами на-

---

[1]) Значитъ, нельзя разумѣть здѣсь *будущее* осуществленіе божественнаго плана о привхожденіи Израиля къ полнотѣ язычниковъ (какъ *Fritz Tillmann*, Die Wiederkunft Christi, S. 144 ff.).

[2]) Посему никоимъ образомъ невозможно отожествлять τὸ κατέχον тоже съ будущею ἀποστασία, о чемъ см. и *Jos. Knabenbauer*, p. 143.

родовъ,—до тѣхъ поръ невозможно и отступленіе въ смыслѣ его отверженія. Вездѣ τὸ κατέχον есть отрицаніе ἀποστασία и параллельно отпаденію. А послѣднее подготовляется и произойдетъ въ нашихъ земныхъ областяхъ среди рода человѣческаго, почему въ этой же сферѣ сосредоточиваются и обратныя функціи. Переносить ихъ въ небесныя высоты и видѣть супранатуральныя начала противно всѣмъ идейнымъ ассоціаціямъ (ср. Prof. *Th. Zahn*, Einleitung in das Neue Testament [3]I, S. 170) и допускается по тенденціозному предубѣжденію въ миѳологической основѣ апостольской картины, встрѣчаясь иногда внѣ подобной принципіальной предзанятости [1]). Но не менѣе вѣрно, что аномистъ вдохновляется религіозными мотивами и лишь чрезъ нихъ станетъ производить всеобщую анархію, которая будетъ вторичною и побочною, всегда соподчиненною богоборчеству и проникнутою его стихіями. Посему нельзя согласиться съ о. Вл. Н. Страховымъ, что аномистъ — фигура по преимуществу политическая, между тѣмъ ἀνομία примѣняется къ религіозному нечестію (стр. 245). Соотвѣтственно этому непріемлемо и то традиціонно старое и широко распространенное пониманіе, что «удерживающее», относясь непосредственно къ римской власти (Rev. *R. D. Shaw,* The Pauline Epistles, p. 44; Rev. *H. A. A. Kennedy*, St. Paul's Conceptions of the Last Things, p. 219), знаменуетъ силу политическую (о *Вл. Н. Страховъ* на стр. 254—255; см. *Jos. Knabenbauer*, p. 141—142, 148) [2]), когда вся міровая телеологія будетъ условливаться космическими факторами, пусть даже и богоустановленными. Въ ἀποστασία безспорно не политическое потрясеніе (*E. H. Askwith*, An Introduction to the Thessalonian Epistles, p. 130, 133), а религіозное извращеніе (проф. *А. Д. Бѣляевъ,* О безбожіи и антихристѣ I, стр. 976 сл.; *І. В. Борковъ*, О знаменіяхъ второго пришествія Господа Іисуса Христа, стр. 349; Prof. *Paul Wilhelm Schmiedel* въ Hand—Commentar zum Neuen Testament II, 1, S. [2]40), хотя

---

[1]) Напр., у *J. Ev. Frame*, p. 258—259. Равно и *F. Prat* видитъ въ ὁ κατέχων Архангела Михаила съ воинствомъ небеснымъ (La théologie de Saint Paul I, p. 117); тоже Lic. Dr. *Hans Preuss*, Der Antichrist, S. 12.

[2]) Соотвѣтственно сему и въ „держай" Dr. th. *K. A. Heinrich Kellner* (католикъ) видитъ „Петронія", легата Сиріи, считая „человѣкомъ беззаконія" императора (16 марта 37 г.—24 января 41 г.) Калигулу (Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte, Regensburg 1908, S. 320—321, 323).

бы съ неизбѣжными политическими слѣдствіями, откуда равнымъ будетъ и антитетическое τὸ κατέχον, какъ религіозная истина и христіанское благо.

Этотъ несомнѣнный параллелизмъ членовъ освѣщаетъ намъ и дальнѣйшее. Если ἡ ἀποστασία связана съ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, хотя не обозначаетъ именно «отступника» (какъ и у св. Ефрема Сирина въ Твореніяхъ VII, стр. 245), то сходное должно быть и во второмъ ряду, гдѣ взаимность частей будетъ равною. Но тамъ констатировано воплощеніе общаго въ частно-индивидуальномъ, почему совершенно тожественная пропорціональность обязательна и здѣсь. Значитъ, ὁ κατέχων сопутствуетъ по сравненію съ τὸ κατέχον и индивидуализируетъ его, будучи типическою концентраціей и живымъ носителемъ, или воплощеніемъ добра [1]). Ясно, что они не совпадаютъ между собою уже въ силу самой преемственности. Тогда ὁ κατέχων вовсе не Христосъ (ср. *Jos. Knabenbauer*, p. 143), ибо Онъ предшествуетъ своему благовѣстію, которое изъ Него возникаетъ и къ Нему направляется, а съ вѣрными останется до скончанія вѣка и никогда не будетъ «взятъ отъ среды» ихъ [2]). Намъ дается нѣчто послѣ-

[1]) Значитъ, ὁ κατέχων никоимъ образомъ не можетъ совпадать съ антихристомъ или княземъ міра сего (см. *Jos. Knabenbauer*, p. 143—144, 145), когда придется принять и совершенно неестественную интерпретацію II. 7, яко бы человѣкъ беззаконія „отъ среды будетъ“ въ томъ смыслѣ, что выйдетъ изъ таинственности и объявится наружу (Prof. Dr. *Leonhard Atzberger*, Die christliche Eschatologie in der Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi, Freiburg im Breisgau 1890, S. 312: „der κατέχων aus seiner (des Geheimnisses) Mitte hervogehe“. Prof. D. *Ernst Kühl*, Erläuterung der paulinischen Briefe unter Beibehaltung der Briefform, G. Lichterfelde—Berlin 1907, S. 40: „Er existiert schon jetzt, dieser Mensch, in dem sich die ganze Summe der Ruchlosigkeit verkörpert; nur hält er sich einstweilen noch, wie der wahre Messias, verborgen, bis nach Gottes Willen die Stunde schlägt, wo er aus seiner Verborgenheit heraustreten wird“).

[2]) Этимъ устраняется не только отожествленіе проф. *А. Д. Бѣляевымъ* (О безбожіи и антихристѣ I, стр. 1000 сл.) и *І. В. Борковымъ* (О знаменіяхъ второго пришествія Господа Іисуса Христа, стр. 376 сл.) ὁ κατέχων со Христомъ, но и отнесеніе первымъ τὸ κατέχον къ Духу Св., подкрѣпляемое у перваго мелочною ссылкой на средній родъ обоихъ греческихъ названій (стр. 1001), между тѣмъ для науки важно не это тривіальное совпаденіе, а обратный ему фактъ, что въ Новомъ Завѣтѣ τὸ Πνεῦμα Ἅγιον иногда сочетавается съ опредѣленіями masculini generis

дующее и олицетворяющее для Евангелія, при чемъ оно было фактически и въ эпоху Апостола языковъ (κατέχων ἄρτι). Въ этомъ случаѣ мы безусловно вынуждаемся видѣть въ ὁ κατέχων обладателя Евангельскаго слова и раздаятеля его всепокоряющаго и цѣлительнаго блага. Будетъ ли это самъ св. Павелъ, весь сонмъ апостольскій, или всякій преемникъ по миссіи созиданія царства Божія въ родѣ человѣческомъ, — до тѣхъ поръ не послѣдуетъ и отступленія, поскольку ему препятствуетъ евангельское верховенство, въ тайнѣ удерживая дѣющееся беззаконіе насажденіемъ правды чрезъ своихъ благовѣстниковъ. Такое пониманіе внушается апостольскимъ свидѣтельствомъ (Рим. IX, 13, 14), что «всякій, кто призоветъ имя Господне спасется [Іоил. II, 32]. Но какъ призывать Того, въ кого не увѣровали? какъ вѣровать въ Того, о комъ не слыхали? какъ слышать безъ проповѣдующаго?» Лишь послѣдній, будучи истиннымъ посланникомъ, включаетъ въ себѣ и сообщаетъ всѣмъ воспріемлющимъ христіанскій миръ и евангельскія благости (Рим. IX, 15), обезпечивая ими торжество добра надъ темною работой нечестія и подавляя его крайнее развитіе въ демоническомъ обнаруженіи. Но ἀποστασία по своей широтѣ предполагаетъ повсюдность и извѣстность благовѣствованія, какъ и законъ справедливости требуетъ, чтобы люди не наказывались за невольный грѣхъ невѣдѣнія. Этимъ утверждается всеобщность евангельскаго оглашенія, предсказанная Христомъ Спасителемъ: «и во всѣхъ языцѣхъ подобаетъ *прежде* проповѣдатися Евангелію» (Мрк. XIII, 10) «по всей вселенной, во свидѣтельство» имъ, — «и *тогда* пріидетъ кончина» (Мѳ. XXIV, 14). Однако предъ явленіемъ Слова жизни замолкнетъ слово о Жизни, — и человѣчество собственнымъ убѣжденіемъ будетъ приготовлено къ сознательному воспріятію безповоротнаго рѣшенія Божія. Оно предварится еще здѣсь на землѣ, когда не принявшимъ любви истины будетъ за это послано дѣйствіе обольстительнаго заблужденія, *во еже вѣровати имъ лжи, да судъ пріимутъ вси... благоволившіи въ неправдѣ* (2 Ѳесс. II, 10—12). Въ этомъ раскроется вся сила верховнаго принципа, что зло въ самомъ своемъ расцвѣтѣ находитъ себѣ смертный приговоръ самоуничтоженія, каковое уже не допускаетъ возрожденія, поскольку самое добро обращаетъ на свою погибель.

Теперь ясно, что вторая половина апокалиптическаго изображенія апостольскаго предъ Ѳессалоникійцами есть прямой

выводъ изъ первой и ограничивается положительнымъ констатированіемъ ея посылокъ, что отступленіе и беззаконникъ фактически не возможны безъ раннѣйшаго восторжествованія евангельской истины, хранимой, возвѣщаемой и насаждаемой Апостолами и преемниками ихъ спасительнаго служенія. Въ этомъ соотвѣтствіи и безспорная порука представленнаго пониманія. Оно оправдываетъ само себя, ибо защищаетъ логически несомнѣнный тезисъ, что ἀποστασία устраняется своимъ отрицаніемъ, которое тожественно Евангелію, разъ тамъ отвергается именно послѣднее. Отсюда и въ результатахъ получается совершенная гармонія. Въ благовѣстіи Христовомъ содержится вѣчный источникъ всеобщаго избавленія. Естественно, что гибель будетъ заключаться въ его попраніи и самая пагуба поражаетъ единственно безбожныхъ противниковъ. Такъ мы и видимъ, что обольщеніе знаменій и чудесъ ложныхъ простирается у Апостола на однихъ невѣровавшихъ и потому погибающихъ, *зане любве истины не пріяша, во еже спастися имъ* (2 Ѳесс. II, 9—10). Тутъ всецѣло соблюдаются всѣ священныя требованія законной морали, ибо сатанинское коварство, конечно, весьма могущественно, но вліяніе его не безусловно непреодолимо и дѣйствуетъ уже на готовой почвѣ человѣческаго извращенія и грѣховной нетерпимости ко всякому добру.

Апостольская картина послѣднихъ временъ исчерпывается немногими существенными элементами объ отпаденіи міра отъ Евангелія по возобладаніи его во вселенной, а все это въ полной мѣрѣ дано въ ученіи Христовомъ. Отсюда открывается внутреннее согласіе наставленія апостольскаго съ пророческими предреченіями Господа, поскольку Онъ уже намѣтилъ всѣ главнѣйшіе моменты оскудѣнія вѣры и любви въ человѣчествѣ послѣ всемірной проповѣди и передъ скорбію «дней тѣхъ». Отъ этого пріобрѣтаетъ аналогичный авторитетъ и апостольское слово. Должно, однако, замѣтить, что всецѣлаго тожества не находится, но изображеніе Христово служитъ какъ бы фономъ для апостольскаго, гдѣ общія очертанія пріобрѣтаютъ конкретную законченность въ отдѣльныхъ фигурахъ, обрисованныхъ съ поразительною выпуклостію. Въ такомъ случаѣ здѣсь не простая литературно-поэтическая дедукція, поелику необходимо напередъ знать все положеніе, чтобы въ широкихъ и неясныхъ штрихахъ усмотрѣть типическія личности со строго индивидуальными качествами при всей ихъ

необычайности. Особенно это нужно сказать о центральной изъ нихъ въ человѣкѣ беззаконія, который возстаетъ для насъ во всей демонической реальности только подъ живописующимъ перомъ Павловымъ. Слѣдовательно, предъ нами не логическія построенія и произвольныя наслоенія, а новые матеріалы равнаго достоинства, такъ какъ своимъ принципіальнымъ согласіемъ съ предвѣщаніями Христовыми они возводятся къ санкціонирующему авторитету Божественнаго Сына (ср. *І. В. Борковъ*, О знаменіяхъ второго пришествія Господа Іисуса Христа, стр. 242 сл.). Тогда неотразимо, что дополнительнымъ источникомъ апокалиптически-эсхатологическихъ созерцаній и сообщеній св. Павла могло быть лишь особое откровеніе Божіе, почему всякія другія пособія дозволительны собственно по отношенію къ формѣ.

Своимъ положительнымъ освѣщеніемъ обсуждаемаго апокалиптическаго отдѣла мы создаемъ объективные критеріи, обязательные для принципіальнаго его пониманія. Прежде всего оказывается, что парусійныя чаянія развивались изъ христіанскихъ началъ и въ дальнѣйшемъ примѣненіи повлекли эсхатологическія смуты. Первоначальная напряженность страстной надежды постепенно проникалась настроеніемъ достаточности имѣемаго по тому естественному чувству, что если ожидаемое не даруется, то оно уже есть въ наличности, ибо необходимо для самаго бытія. Такой скачекъ былъ слишкомъ поспѣшенъ, поскольку фактически слѣдовало, что грядущее надо самимъ приготовлять собственными усиліями соотвѣтственнаго преображенія. Тѣмъ не менѣе подобный переходъ вполнѣ натураленъ по самой преувеличенности парусійнаго состоянія, которое—при отсутствіи опыта—впадало въ непосредственную крайность, что столь желаемое находится реально. При этомъ человѣкъ остался съ ресурсами однихъ горячихъ упованій безъ собственныхъ спасительныхъ пріобрѣтеній. Неудивительно, что въ христіанской средѣ зародилась инстинктивная безпомощность, а вмѣстѣ съ нею восторженная радостность стала смѣняться боязливою смятенностію, при чемъ день воздаянія обрисовывался уже со своей грозной стороны правосуднаго воздаянія и личной отвѣтственности передъ нимъ [1]).

[1]) Ср. отвѣтъ (апокрифическій) св. Апостола Павла Коринѳянамъ (въ Климентинахъ) III, 2—3 у Prof. *Léon Vouaux*, Les actes de Paul et ses lettres apocryphes (Paris 1913), p. 256: „я не удивляюсь распростра-

Въ этомъ отношеніи Ѳессалоникійское осложненіе не требуетъ внѣшнихъ вліяній по своему происхожденію и коренному содержанію. Но въ такомъ случаѣ и разрѣшеніе для него должно было отыскиваться въ собственномъ кругѣ независимыхъ христіанскихъ воззрѣній. Внимательное разсмотрѣніе текста съ несомнѣнностію убѣждаетъ въ этомъ, поскольку всѣ кардинальные элементы апокалиптической концепціи носятъ чисто христіанскій характеръ и утверждаются на эсхатологическихъ предреченіяхъ Господа. Все сводится къ тому, что предъ вторымъ пришествіемъ будетъ ужасная религіозно-моральная анархія, но ея пока нѣтъ, а напередъ необходимо повсюдное распространеніе Евангелія, которое своимъ верховенствомъ держитъ людей въ законѣ Божіемъ и мѣшаетъ взрыву революціоннаго безбожія. Всѣ эти слагаемыя достаточно базируются на словахъ Спасителя и прямо вытекаютъ изъ христіанскихъ началъ, поелику ими принципіально предусматривается, что величайшее благо вызываетъ жестокое ополченіе зла, но восторжествуетъ надъ нимъ окончательно и потомъ воцарится вседержавно. Значитъ, здѣсь опять господствуютъ всецѣло христіанскія самобытныя созерцанія, не допускающія сторонняго обусловливающаго участія—по ненадобности въ немъ. Этимъ точно очерчиваются подлинныя границы для всякихъ чуждыхъ пособій, которыя могли имѣть больше внѣшнее вліяніе на побочныя обстоятельства и частныя конкретныя подробности, когда культивировали въ христіанахъ спеціальную парусійную чувствительность, давали ей извѣстныя формы выраженія и традиціонно подготовляли конкретные образы воспріятія и назиданія. Посему и привлеченіе этихъ средствъ способно сообщить реалистическую наглядность, ничуть не затрогивая идейной сущности и не поднимая ея догматической важности.

V.

Общія заключительныя замѣчанія по поводу книги проф. о. Вл. Н. Страхова.

Только при указанныхъ принципіальныхъ предпосылкахъ получаютъ истинное примѣненіе всѣ разнородные и многочисленные матеріалы, которые въ спеціальной экзегетической

ненію ученій лукаваго [δόγματα τοῦ πονηροῦ], потому что скоро придетъ Господь мой Іисусъ Христосъ, не могущій дольше переносить извращающихъ Его ученіе“.

работѣ дороги уже не самымъ своимъ количествомъ, а плодотворнымъ использованіемъ. Въ этомъ пунктѣ мы послѣ длиннаго экскурса возвращаемся къ книгѣ о. Вл. Н. Страхова не съ отвлеченнымъ словомъ критическаго осужденія, но съ научнымъ обязательствомъ оцѣнки ея по такой неотмѣнной нормѣ. И вотъ тутъ мы должны прямо сказать, что настоящій трудъ не удовлетворяетъ ей вполнѣ. Въ немъ нѣтъ заранѣе приспособленной экзегетической почвы, и авторъ напередъ излагаетъ и обозрѣваетъ всѣ апокалиптическія реконструкціи помимо экзегетическихъ потребностей и теоретическихъ нуждъ. Это вообще неудобно, какъ дезорганизующее предвосхищеніе естественнаго порядка, когда неизбѣжны взаимныя аппелляціи отъ раннѣйшаго къ позднѣйшему и vice versa. Въ частности же всѣ эсхатологическія свѣдѣнія и теоріи оказываются въ совершенно внѣшней связи съ трактуемымъ предметомъ и не служатъ прямымъ его пользамъ. И чѣмъ ихъ больше, тѣмъ они сильнѣе подавляютъ главное, заслоняютъ его и отвлекаютъ вниманіе, лишая его сосредоточенности, прозорливости, остроты и отчетливости. Получается впечатлѣніе слишкомъ сложное и разнородное, а потому разсѣянное и поверхностное.

Тѣневая сторона сочиненія состоитъ въ отсутствіи надлежащей концентраціи всѣхъ данныхъ, но отсюда съ неотразимостію очевидно, что это происходитъ не отъ недостатка ихъ, но отъ полноты. Такъ сами собою выдвигаются въ анализируемомъ трудѣ его несомнѣнныя научныя достоинства. Одно изъ нихъ ясно изъ ближайшей связи и является самымъ главнымъ въ книгѣ. Оно состоитъ въ богатствѣ матеріаловъ, которые относятся ко всѣмъ существеннымъ вопросамъ и собраны съ усердною тщательностію, почему еще разъ нельзя не пожалѣть, что не утилизированы іудейскіе апокрифически-апокалиптическіе памятники, и въ области іудейства свѣдѣнія скудны и смутны [1]). Во всемъ остальномъ усматривается предметное обиліе,—и моральныя заслуги автора значительно возвышаются отъ того, что дѣло идетъ о самыхъ разнообразныхъ

---

[1]) Это приложимо и къ случайнымъ упоминаніямъ „Симона Варкохебы“, яко бы кончавшаго рядъ іудейскихъ Лжемессій (стр. 236), чего совсѣмъ нельзя сказать о „Баркохбѣ“, а равно „Симона Варъ-Гіоры“, для каковой формы о. Вл. Н. Страховъ ссылается на Іосифа Флавія (стр. 246), между тѣмъ Βαργιορᾶς, Bargiora встрѣчаются лишь у Діона Кассія (LXVI, 7) и Тацита (Hist. V, 12), когда іудейскій историкъ постоянно пишетъ υἱός Γιώρα.

отрасляхъ и дисциплинахъ. Разумѣется, напрасно претендовать и нельзя быть всестороннимъ спеціалистомъ, но о. Вл. Н. Страховъ старался все важнѣйшее и непосредственно нужное провѣрить по источникамъ, допуская въ частностяхъ позаимствованныя и недосмотрѣнныя общности [1]) и неточности [2]), или позволяя себѣ вольности въ переводахъ (напр., на стр. 181 principis satanae «главнаго сатаны» вм. «князя сатаны». на стр. 182 «тартаръ» вм. «татаринъ») и т. п. Съ этой стороны настоящая книга имѣетъ большую матеріальную цѣнность и является для русской литературы полезнымъ пріобрѣтеніемъ, которое многимъ послужитъ въ научныхъ разысканіяхъ.

Отсюда вытекаетъ, что привлечена была къ дѣлу и обширная литература, а это тѣмъ похвальнѣе, что она даже въ комментаріяхъ слишкомъ огромна,—«unexpectedly numerous» по выраженію J. Ev. Frame'a (p. 59). Авторъ не теряется въ этой многочисленности и не подавляется ею, а старается вездѣ обезпечить себѣ прочность оцѣнкою своихъ пособій, хотя не всегда убидительной и серьезной. Такъ, «святоотеческія толкованія» превозносятся тѣмъ (стр. VI), что «экзегезисъ отцовъ и учителей Церкви богатъ свѣжими воспоминаніями объ апостольскомъ времени, а у нѣкоторыхъ кромѣ того соединялся съ природнымъ знаніемъ того языка, на которомъ написаны новозавѣтныя священныя книги и который мы изучаемъ болѣе или менѣе искусственно» (?!). Но по первому пункту мы скорѣе находимъ обратное въ скудости дополнительныхъ данныхъ, по второму же, настойчиво повторяемому у о. Вл. Н. Страхова (стр. 163 — 164), самъ онъ, пожалуй, больше расходится, чѣмъ соглашается съ патристическою филологіей и

---

[1]) Такъ, въ рѣчи о посланіи Варнавы по соотношенію съ 2 Ѳесс., яко бы позднѣйшимъ, приводится мнѣніе Рауха (стр. 59)—безъ всякаго указанія, что разумѣется (SS. 458—459) Pfarrer *Chr. Rauch*'s Zum zweiten Thessalonicherbrief въ „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 1895, 3, S. 451—465.

[2]) На стр. 208 говорится, что объявившійся въ 69 г. Лженеронъ „скоро былъ побѣжденъ и обезглавленъ правителемъ Галатіи, Аспреной", для чего дана даже ссылка на *Dionis Cassii* Hist. Rom. 64, 9, но у послѣдняго названъ лишь ὁ Καλπούρνιος (см. Cassii Dionis Cocceian Historiarum Romanarum quae supersunt ed. Ursulus Philippus Boissevain, Berolini 1901, p. 108) и только у Тацита упоминается (Hist. II, 9), что „Гальба назначилъ въ управленіе Кальпурнію Аспренату (Calpurnius Asprenas) провинціи Галатію и Памфилію". См. и выше стр. 783.

даже отвергаетъ ее именно поэтому (ср. стр. 374 объ ороографіи III, 12). И въ принципѣ подобное отношеніе вѣрно, поскольку здѣсь не научное знаніе языка, а простое природное владѣніе имъ, которое само по себѣ не создаетъ научной компетентности, подрывая и принижая ее у всѣхъ иноязычныхъ изслѣдователей. И современная научная литература иногда вносится по сомнительнымъ соображеніямъ, если, напр., утилизируется ради того, что это «поучительно въ качествѣ характеристики педантичнаго нѣмецкаго ума и схоластической нѣмецкой учености» (стр. 109). Авторъ напрасно кофузитъ себя, забывая, что его книга не собраніе литературныхъ курьезовъ, которые рисуются ему по той причинѣ, что онъ незаконно принижаетъ и опращиваетъ требованія испытующей мысли, гдѣ—по силѣ ихъ—все серьезно и важно, почему противное можетъ свидѣтельствовать лишь о недостаточной вдумчивости во всѣ глубины предмета и вызываемые имъ запросы. Не всегда правильна и критическая оцѣнка разныхъ трудовъ, если говорится, что «нѣмецкій комментарій *Борнемана*—самый лучшій и полный изъ всѣхъ существующихъ комментарій (комментаріевъ?) на оба посланія ап. Павла къ Өесс.» (стр. 140,). О. Вл. Н. Страховъ, буквально воспроизводя даже эти слова изъ своего англійскаго пособія (*E. H. Askwith*, An Introduction to the Thessalonian Epistles, p. 106,1: «this is the best aud fullest commentary on the Epistles that has yet appeared»), могъ высказывать ихъ лишь по отношенію къ бывшимъ у него подъ руками истолкованіямъ, но и тогда не встрѣтилъ бы общаго согласія. Въ другихъ случаяхъ даются довольно глухія ссылки [1]) и не точныя обозначенія сочиненій [2]) и авторовъ [3]). Но въ массѣ господствуютъ пунктуальность

---

[1]) См. выше на стр. 1073,1. На стр. 207,1 слишкомъ глухо цитуется журналъ „Z. f. k. W.".

[2]) Называются „метрическіе списки Григорія Назіанзина" (стр. 68), хотя въ цитуемыхъ Твореніяхъ его (3-го изд. ч. V, Москва 1889, стр. 43) нѣтъ такого страннаго обозначенія. Напрасно именуется и „канонъ Моммзеніанскій" (стр. 67), когда разумѣется изданный † проф. Моммсеномъ (въ „Hermes" XXI [1886], 142—156; XXV [1890], 636—637) перечень священныхъ библейскихъ книгъ, гдѣ—при томъ же—сохранилось лишь глухое упоминаніе объ „omnes epistolae Pauli".

[3]) Если — согласно подлинному нѣмецкому произношенію—авторъ правильно пишетъ (стр. 51) *Лаурентъ* (Laurent), то онъ по тому же основанію долженъ былъ принять *Бýссетъ* (Bousset) вм. всячески невозможнаго „Б у с с э" (стр. 93, 102, 201, 206, 226, 227, 228, 229, 230, 231,

и обстоятельность, иногда даже излишнія въ библіографическихъ [1]) и біографическихъ справкахъ [2]). Тѣмъ не менѣе безспорно, что о. Вл. Н. Страховъ собралъ и изучилъ обширный циклъ прямыхъ и отдаленныхъ пособій [3]) и поль-

232, 233) и — *Вейцсѐккеръ* (Weizsäcker) вм. „Вейцзэккеръ“ (стр. 100, 204). „Шпитта“ (стр. 100, 120—123, 201, 258) возможно для Spitta лишь по южно-нѣмецки, но онъ Ганноверецъ и потому *Спитта*, какъ Holsten не „Гольштенъ“, а именно *Гольстенъ* (стр. 99), ибо это Мекленбуржецъ. „Треджеллесъ“ (стр. 298, 339) совсѣмъ невѣрно для фамиліи англійскаго издателя греческаго Новаго Завѣта, квакера Tregelles, имѣющаго русскій фонетическій эквивалентъ въ *Трегеллесъ*. Не только голландцы *van der Vis* (=*ванъ-деръ-Висъ*) и *van Manen* (*ванъ Маненъ*) превратились въ нѣмцевъ „Фанъ-деръ-Фисъ“ (стр. 51, 99) и „Фанъ-Маненъ“ (стр. 102), но даже извѣстный Берлинскій профессоръ, несчастно погибшій 15 (2) января 1914 г. Hermann Freiherr von Soden, творецъ новѣйшаго критическаго изданія греческаго Новаго Завѣта, получилъ (стр. 99) искаженную голландскую кличку „Фанъ-Соденъ (van Soden)“ вм. *фонъ Зоденъ*. Напрасно также о. Вл. Н. Страховъ пишетъ „Валафридъ Страбо“ (стр. 174, 176, 177). Неудачно взятый у Люнемана и странный (стр. 179,1) „Фаберъ Стапуленсисъ“ есть Jaques Lefevre d'Etaples, † 1536 г.: см. у *Fr. Lichtenberger*, Encyclopédie des sciences religieuses VIII, p. 69—77; *Wetzer* und *Welte's* Kirchenlexikon ²IV, Sp. 1179—1182; Prof. *Michael Buchberger*, Kirchliches Handlexikon I (München 1907), Sp. 1413; The Catholic Encyclopedia IX, p. 114—115; *H. Holtzmann* und *R. Zöpffel*, Lexikon für Theologie und Kirche ²I (Braunschweig 1888), S. 258.

¹) Это относится къ замѣчаніямъ (стр. 51,2) объ экзегетическихъ трудахъ Hugo Grotius, т.-е. голландскаго государственнаго дѣятеля и богослова Hugo de Groot (род. 1583, IV. 10, † 1645, VIII, 28). Тоже вѣрно и для „Гаммонда“ на стр. 187,3.

²) Однако совершенно непонятно, почему совсѣмъ опущена диссертація (нынѣ проф. и свящ.) *I. В. Боркова*, О знаменіяхъ второго пришествія Господа Іисуса Христа по Евангелію и Посланіямъ св. Апостоловъ (Казань 1906), когда здѣсь вся вторая часть болѣе всего посвящена 2 Ѳесс., между тѣмъ слѣдовало бы привлечь и трудъ *С. Савинскаго*, Эсхатологическая бесѣда Христа Спасителя (о послѣднихъ судьбахъ міра), Кіевъ 1906.

³) Имѣемъ въ виду справки объ *Амвросіастѣ* (стр. 150,1), въ которомъ съ вѣроятностію усматривался „іудей Ісаакъ“ (sic!), но потомъ самъ *Моринъ* [Моранъ?] „болѣе расположился видѣть въ немъ уважаемаго мірянина *Гилярія*“ [Иларія?]. Къ 1911 г. все это могло быть и точнѣе и обстоятельнѣе, а—главное—гораздо больше пользы было бы, еслибы о. Вл. Н. Страховъ познакомился и освѣдомилъ насчетъ разумѣемаго труда со стороны его общей важности и характера представляемаго имъ апостольскаго текста (ср. у Prof. *George Milligan*, p. XCIX, CIV), для чего и тогда имѣлись спеціальныя изслѣдованія, напр., Prof. *Alexander Souter*'а (A Study of Ambrasiaster въ „Texts and Studies“ VII, 4,

зуется ими съ разсудительною осмотрительностію, хотя иногда неосновательно подражаетъ имъ даже во внѣшнихъ пріемахъ [1]).

Все направлялось къ подысканію обильныхъ и наилучшихъ свѣдѣній для наиболѣе отчетливаго и всесторонняго освѣщенія собственныхъ проблеммъ изслѣдованія. Приходилось извлекать только пригодное и все подвергать тщательному критическому испытанію по масштабу соотвѣтствія своимъ задачамъ и научному объективизму. Въ этомъ смыслѣ автору неотлучно сопутствуетъ постоянная критика, но для дальнѣйшаго успѣха сама она должна быть спокойной и безпристрастной. Это условіе соблюдается въ достаточной мѣрѣ, хотя требовалось бы болѣе вникать въ историческія основы происхожденія разныхъ отрицательныхъ мнѣній и теорій и точнѣе излагать внутреннія ихъ самооправданія. Безъ этого они не всегда вѣрно рисуются неимѣющими почвы и внутренней состоятельности, а оцѣнка получается односторонняя и неубѣдительная. Такъ, о. Вл. Н. Страховъ возражаетъ (стр. 206): «Если τὸ κατέχον обозначаетъ римскій государственный строй и ὁ κατέχων—его представителя, римскаго императора, какъ это признаютъ и нѣкоторые представители современно-историческаго толкованія, то какимъ образомъ римское царство можетъ быть царствомъ антихриста и отдѣльный представитель

Cambridge 1905, а къ сему ср. Prof. *Kirsopp Lake* въ „Review of Theology and Philosophy" II [1906—1907]. p. 620 sqq.), которымъ доставлены провѣренныя цитаты отсюда для *J. Ev. Frame*'а (p. 58). Теперь см. для Амвросіаста еще *G. Morin*, Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle въ „Revue Bénédictine" XXXI (1913), 1, p. 1—34, что это есть Евагрій, переводчикъ Vita Antonii; *A. Souter*, The Identity of „Ambrosiaster": a Fresh Suggetion въ „The Expositor" 1914, III, p. 22—232 и ср. „Biblische Zeitschrift" XII (1914), 2, S. 183.

[1]) Такъ, напр., англійское изданіе (греко-) латинскихъ комментаріевъ Θеодора Мопс. цитуется (стр. 167—168) по „s" (Seiten) и даже (167) „s. 51. Anmerk", какъ для латинскаго Тацита дается (стр. 208.1) „s. 153 f.", а при библейскихъ текстахъ и въ другихъ аналогичныхъ случаяхъ для „слѣдующихъ" стиховъ и под. систематически употребляются нѣмецкія сокращенія „f." или „ff." (см. стр. 4, 9, 11, 39, 43, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 81, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 97, 102, 110, 111, 116, 121, 125, 129, 130, 132, 133, 143, 147, 158, 159, 161, 163, 167, 181, 182, 203, 214, 215, 220, 222, 223, 224, 237, 242, 247, 250, 251, 255, 260, 269, 270, 280, 281, 285, 290, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 304, 307, 311, 313, 316, 319, 320, 321, 322, 330, 332, 333, 344, 347, 349, 355, 357, 358, 359, 362, 364, 369, 371, 372, 383, 384—386, 389, 390).

этого царства—самимъ антихристомъ?... Одно исключаетъ другое». Послѣднее очевидно вовсе не только для нашего автора, и защитники (далеко не всегда раціоналистическіе, напр., Prof. D. Dr. *Paul Feine*, Einleitung in das Neue Testament, S. 19) опровергаемыхъ взглядовъ давно предвидѣли это, устранивъ возможныя самопротиворѣчія разными способами—въ родѣ того, что въ христіанскихъ воззрѣніяхъ на римскую власть произошла эволюція, когда первоначальное благопріятное сужденіе смѣнилось обратнымъ подъ вліяніемъ горькаго опыта правительственныхъ притѣсненій. Но такіе примѣры полемическихъ дефектовъ не заслоняютъ общаго впечатлѣнія, что критика руководится научными побужденіями и преслѣдуетъ совершенно объективныя цѣли. Если не всегда мотивировано экзегетическими нуждами самой работы привлеченіе подобныхъ матерій, то вездѣ онѣ разсматриваются трезво и спокойно. Посему всюду получаются тѣ или иные научные результаты, хотя не во всѣхъ случаяхъ послѣдніе приспособлены къ ближайшимъ интересамъ и сами по себѣ были очень значительны.

Обильный, провѣренный и взвѣшенный матеріалъ долженъ былъ способствовать благополучному теченію научнаго построенія, обезпечивая ему устойчивость и планомѣрность. Естественно, что работа развивается съ методическою постепенностію и обоснованнымъ самообладаніемъ. Авторъ старается держаться твердыхъ фактовъ и испытанныхъ взглядовъ, не отклоняясь отъ ихъ размѣровъ и силы. Тонъ сдержанной,—даже холодной, — разсудительности проникаетъ все сочиненіе, которое чуждо увлеченій и далеко отъ всякихъ крайностей. Лишь изрѣдка проскальзываетъ струя напрасной гипотетичности, когда авторъ высчитываетъ для пребыванія Апостола въ Ѳессаоникѣ срокъ «не менѣе 4 недѣль» (стр. 9), между тѣмъ ожидается «болѣе», если за это время Филиппійцы дважды помогли благовѣстнику (стр. 9), а онъ проповѣдывалъ преимущественно язычникамъ (ср. стр. 7), которые тоже усердно занимались ветхозавѣтными писаніями (стр. 10); фантастична догадка, что обратившіяся Ѳессалоникійскія женщины были жены политарховъ и сомнительны голыя сопоставленія насчетъ Іоасона (стр. 14, 1. 2); ненужная для дѣла замѣтка, что св. Павелъ «диктовалъ свои посланія и чаще всего Тимоѳею» (стр. 85) тѣмъ неумѣстнѣе, что послѣдній выдвигается иногда въ качествѣ истиннаго автора 2 Ѳесс.

(см. стр. 100, 120, 123, 222). Но и въ этихъ исключеніяхъ сказывается скорѣе не столько собственная склонность, сколько научная подражательность, чтобы констатировать или предусмотрѣть всѣ возможности.

Серьезному содержанію достаточно соотвѣтствуетъ и самое изложеніе своею спокойною уравновѣшенностію. Авторъ нерѣдко выражается съ расплывчивою обоюдностію и не даетъ вычеканенныхъ точныхъ формулъ, категорическихъ и ясныхъ, но это зависитъ уже отъ колебанія мысли, а не отъ свойствъ языка, который не страдаетъ особыми недостатками — за небольшими изъятіями нѣкотораго пристрастія къ иностранной терминологіи [1]) и разныхъ неудачныхъ оборотовъ [2]). Вообще тщательно изданное сочиненіе [3]) написано просто, литературно и легко.

Въ цѣломъ «исагогико-экзегетическое изслѣдованіе» проф. свящ. Вл. Н. Страхова о 2 Өесс. богато по содержанію и по обширности послѣдняго является полезнымъ пріобрѣтеніемъ для всей русской богословской науки.

Н. Глубоковскій.

Спб. 1914, I, 10 (пятница).
Петроградъ 1915, VI, 18 (пятница).

---

[1]) Кромѣ „ситуаціи" (см. выше на стр. 469), можно для примѣра упомянуть еще, напр., о „диспозиціи" (стр. 29).

[2]) См. для сего стр. VI, 4 (Павелъ и Силуанъ „лидеры новаго религіознаго движенія"; первый „любилъ Тимоөея... за честное отношеніе къ своимъ обязанностямъ"), 5 (Филиппы—„извѣстный золотопромышленный городъ"), 6 (о миссіонерскихъ „станціяхъ"), 7 („*среди* римскихъ колонистовъ и грековъ въ Өессалоникѣ было очень много евреевъ", хотя „большинство Өессалоникійскаго населенія состояло изъ язычниковъ"), 21 („*сов*ращенная" Апостолами „община" Өессалоникійская), 27 („опасаясь дальнѣйшаго *обмана*"), 31 („такое посланіе, какъ второе посланіе къ Өессалоникійцамъ, не можетъ быть простымъ упражненіемъ въ Павловомъ стилѣ"), 48 („*побѣгъ* проповѣдниковъ Евангелія"), 49 (2 Өесс. „было бы ложно и непонятно"), 56—57 (вся рѣчь о Маркіонѣ оставляетъ впечатлѣніе запутаннаго копированія), 60 (въ Διδαχή „ссылка" на 2 Өесс.), 62 („достовѣрныя ссылки" у св. Іустина). На стр. 32 читаемъ, что во 2 Өесс. есть „опредѣленное указаніе на предметы, *благодаря* которымъ возникало это возбужденіе", но самъ о. Вл. Н. Страховъ всего менѣе считаетъ ихъ достойными „благодарности".

[3]) Однако, кромѣ старательно отмѣченныхъ опечатокъ, иногда совсѣмъ мелочныхъ, осталось еще нѣсколько несомнѣнныхъ или вѣроятныхъ, напр., стр. 201 „отъ библейскаго внѣбиблейскаго ученій" съ пропускомъ „и"; стр. 203 „*Среднюю* Азію", повидимому, вм. „*Переднюю*"; см. и выше на стр. 628.

Націонализмъ, война и христіанство *).

II.

Борьба національностей и война.

Теперь мы обратимся къ тому явленію, которое всегда было необходимымъ спутникомъ націоналистическаго теченія жизни,—національному антагонизму, національной борьбѣ, достигающей своего высшаго напряженія въ кровавыхъ, военныхъ столкновеніяхъ. Что всякаго рода національный антагонизмъ составляетъ естественное послѣдствіе національной дифференціаціи, національныхъ различій, прежде всего природныхъ, а затѣмъ и культурныхъ, это, кажется, ясно и не нуждается въ обстоятельныхъ объясненіяхъ. Ибо совершенно очевидно, что антагонизмъ, борьба могутъ возникнуть только тамъ, гдѣ есть множественность, гдѣ есть различія. Гдѣ полное единство, тамъ не можетъ быть и борьбы. Но, съ другой стороны, совершенно ясно и то, что множественность является лишь элементарнымъ, первымъ, основнымъ условіемъ всякаго антагонизма, но не составляетъ условія *достаточнаго*. Въ самомъ дѣлѣ, мыслима множественность, всѣ члены которой приведены въ совершенное согласіе между собою чрезъ совершенную координацію какому-либо высшему единству. Отсюда, повидимому, слѣдуетъ, что фактъ національныхъ различій дѣлаетъ національный антагонизмъ возможнымъ, и только онъ дѣлаетъ его возможнымъ, но онъ не дѣлаетъ его необходимымъ. Но множественность реально историческаго процесса такова, что она не объ-

---

*) Продолженіе. См. іюль-августъ.

единяется и никогда не будетъ объединяться никакимъ единствомъ. Что она не имѣетъ этого единства теперь, это, конечно, внѣ всякаго сомнѣнія, ибо національный антагонизмъ—фактъ настоящаго времени. Но это единство не можетъ явиться и въ будущемъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы должны мыслить это единство, примиряющее и подчиняющее себѣ національныя различія? Не иначе, какъ въ формѣ единой, общечеловѣческой культуры; а такая культура, какъ мы видѣли, не осуществима. Такимъ образомъ, національный антагонизмъ не устранимъ и національная гармонія не осуществима потому, что не осуществимо то единство, какимъ бы эта гармонія поддерживалась. Неустранимость національнаго антагонизма для насъ представится еще яснѣе, если мы обратимъ вниманіе на характеръ той множественности, которая дается фактомъ разнообразія національныхъ характеровъ и національныхъ культуръ. Это—множественность живая, представляющая собою крайнюю степень обособленія. Она основывается на самостоятельности и автономіи воли и представляетъ собою множество живыхъ воль. Эта крайняя степень партикуляризма, различія. Здѣсь разнообразіе по необходимости заполняетъ и исчерпываетъ собою всю реальную сторону существованія, а единство можетъ явиться уже исключительно въ видѣ идеальнаго элемента. Но идеальное очевиднымъ образомъ не можетъ состязаться съ реальными факторами, которые неизбѣжно побѣждаютъ его своей природной стихійностію. Конечно, дисгармонія, столкновеніе и антагонизмъ воль вовсе не составляютъ необходимаго вывода изъ ихъ множественности: теоретически возможна гармонія воль, теоретически возможно торжество идеальнаго единства надъ реальною множественностью. Но непосредственная интуиція отвергаетъ эту теоретическую возможность, какъ нѣчто совершенно невѣроятное. Человѣческая воля, какъ мы ее знаемъ по самимъ себѣ и по другимъ, къ такой гармоніи не способна. Развѣ мы можемъ допустить, чтобы совершенно устранился антагонизмъ индивидуальныхъ воль, чтобы каждая индивидуальная воля вполнѣ и всецѣло преклонилась предъ однимъ и тѣмъ же объединяющимъ принципомъ идеальнаго свойства! Но что не возможно и не мыслимо въ отношеніи воль индивидуальныхъ, то столь же не возможно и не мыслимо относительно воль коллективныхъ, т. е. расовыхъ и національныхъ. Какъ мы уже не разъ отмѣчали, расовыя и національныя различія въ зна-

чительной своей части суть не что иное, какъ отблескъ индивидуальныхъ различій отдаленныхъ родоначальниковъ, а посему и антагонизмъ расовыхъ и національныхъ воль долженъ выводиться изъ антагонизма, несовмѣстимости воль индивидуальныхъ. Эта несовмѣстимость воль имѣетъ убѣдительность факта, дается осязательной очевидностію интуиціи. Разбродъ воль это аксіома нашей жизни или, лучше сказать, одинъ изъ основныхъ и первоначальныхъ фактовъ ея. Впрочемъ, по нашему мнѣнію, этотъ фактъ, строго говоря, не первоначальный: его можно объяснить, дедуцировать изъ самаго существа воли. Что такое воля? Воля есть основная, сердцевинная функція живого существа. Воля есть, прежде всего, воля къ жизни, ибо это стремленіе охватываетъ и заключаетъ въ себѣ всѣ другія. Она служитъ жизни опредѣленнаго существа и только ей одной; въ этомъ все ея назначеніе. И она необычайно приспособлена къ тому, чтобы выполнить это назначеніе. Она безпредѣльна и ненасытна; такова всякая воля; это относится къ самому существу ея. И не будь для нея препятствій, не налагай другая воля на нее границъ, она захватила бы весь міръ. Въ волѣ выражается роскошь, щедрость, которая вообще составляетъ одну изъ поразительныхъ чертъ въ мірозданіи, гдѣ всегда одна опредѣленная цѣль преслѣдуется съ подавляющимъ богатствомъ средствъ. Воля должна служить всего лишь поддержанію существованія одного индивида, а въ ней заключена энергія, могущая распространиться на весь міръ. Черезъ это она, конечно, наилучшимъ образомъ служитъ своей цѣли, но отсюда неизбѣжно получается, что она сталкивается съ другими волями, въ которыхъ заложена та же безпредѣльность. И только чрезъ эту борьбу, чрезъ эти столкновенія воля находитъ свои естественныя границы, свой ограниченный кругъ существованія. Это примѣнимо одинаково, какъ къ волямъ индивидуальнымъ, такъ и къ волямъ коллективнымъ. Это примѣнимо далѣе и къ тому преемству національныхъ задачъ, къ которому, какъ мы видѣли, сводится весь реально-историческій процессъ. Въ силу безграничности воли, это преемство не можетъ осуществиться въ формѣ мирной передачи, а непремѣнно должно совершаться въ формѣ борьбы. Въ силу своей безпредѣльности національная воля сохраняетъ свою инерцію даже тогда, когда она изжила самое себя, когда она до конца исчерпала свои творческія потенціи и осуществила свою задачу. Воля ревнива и не хочетъ усту-

пать свое мѣсто другой, не хочетъ и не можетъ признать ея превосходство. И исторія какъ разъ свидѣтельствуетъ, что преемство культурныхъ задачъ у народовъ совершалось по большей части чрезъ войны. Войны какъ разъ стоятъ на границахъ культуръ. Культурное преемство имѣетъ своимъ внѣшнимъ знакомъ побѣду одного народа надъ другимъ. Такъ было съ культурами ассиро-вавилонской, финикійской (Карѳагенъ), египетской, персидской и т. д.

Но если борьба въ жизни народовъ необходима, если столкновенія между ними неизбѣжны, то необходимо ли, чтобы это была кровавая борьба, чтобы это была *война?* Зинаида Гиппіусъ въ докладѣ, прочитанномъ въ религіозно-философскомъ обществѣ, высказала убѣжденіе, что война это «огнь вечерній», что это печальный пережитокъ прошлаго. Эта мысль, внушенная, можетъ быть, женскою мягкостью, глубоко невѣрна. Въ самомъ дѣлѣ, если война когда-нибудь совершенно исчезнетъ изъ обихода человѣческой жизни, то въ какой же формѣ будетъ осуществляться національное соперничество, которое, вѣдь, какъ мы видѣли, неустранимо? Въ формѣ парламентской или литературной борьбы? Но, кажется, современное человѣчество уже достаточно убѣдилось, что этой борьбѣ недостаетъ подлинной серьезности, подлиннаго паѳоса. Человѣкъ не только духъ, но и тѣло, и этотъ физическій принципъ долженъ по необходимости сказываться во всѣхъ сторонахъ жизни, а слѣдовательно, и въ борьбѣ, которую люди между собою ведутъ. Все, что можетъ дать сила тѣла, безконечно увеличенная ухищреніями техники, необходимо должно проявиться въ этой борьбѣ. Конечно, у насъ, современныхъ людей, отвращеніе отъ всякой физической борьбы, отъ всякой кулачной расправы; духовныя средства борьбы, въ сравненіи съ физическими, кажутся куда болѣе совершенными! Но не нужно упускать изъ вида, что при всей своей грубости физическіе способы борьбы имѣютъ одно несомнѣнное преимущество: они всегда серьезны, они ставятъ на карту жизнь, и это ихъ облагораживаетъ, заставляетъ мириться съ тѣмъ грубымъ и отвратительнымъ, что въ нихъ несомнѣнно заключается. Физическая борьба, серьезная и честная физическая борьба—на жизнь и смерть, имѣетъ всегда два лица: страшное и отвратительное лицо насилія и прекрасное и привлекательное лицо геройства и подвига. Въ этомъ, можетъ быть, выражается удивительная, загадочная природа тѣла, физиче-

ской стихіи вообще. Въ тѣлѣ есть недостатки, несовершенства, но въ немъ есть и нѣчто положительное. Философская мысль никогда не возвышалась до пониманія этой положительной стороны; для философіи тѣло всегда оставалось принципомъ ограниченности, источникомъ всякихъ несовершенствъ, чему она иногда даже отказывала въ правѣ называться бытіемъ (платоновское μὴ ὄν). И только религія иногда преодолѣваетъ это ригористическое отношеніе къ тѣлу и возвышается до его положительной оцѣнки. Такъ, христіанство возвѣщаетъ тѣлу какъ вѣчное наказаніе, такъ и вѣчное блаженство. Разъ тѣло заключаетъ въ себѣ нѣчто положительное, то является вполнѣ правдоподобнымъ, что соединеніе духа съ тѣломъ даетъ болѣе совершенную форму существованія—чувственно-духовную. Въ древней благочестивой литературѣ высказывалась мысль, что діаволъ соблазнилъ и ввелъ въ грѣхъ первыхъ людей, позавидовавъ совершенству этихъ новыхъ существъ, соединяющихъ въ себѣ и духовную, и тѣлесную природы. Дѣйствительно, изъ тѣла, соединеннаго съ духомъ, рождается много прекраснаго и великаго, чего не могла бы произвести ограниченная духовная жизнь въ своей чистотѣ. Преимущества физически-духовнаго существованія такъ велики, что служатъ даже источникомъ богоборчества. Человѣкъ столь доступенъ прометеевскому настроенію, можетъ быть, потому, что онъ владѣетъ и духомъ и тѣломъ и имѣетъ, такимъ образомъ, благородную привилегію страдать и сострадать. Страданіе вѣдь какъ-то особенно облагораживаетъ существованіе, придаетъ ему особенную цѣнность.

Такимъ образомъ, у насъ всѣ основанія полагать, что физическая, кровавая борьба между народами останется въ обиходѣ человѣческой жизни, пока останется самъ человѣкъ. Она роковымъ образомъ связана съ его природою и въ то же время не лишена извѣстнаго положительнаго значенія, являясь какъ бы нѣкоторымъ лѣкарствомъ противъ другихъ недуговъ человѣческой жизни. Война, конечно, отвратительна и ужасна, но жизнь, можетъ быть, много потеряла бы, если бы война исчезла изъ человѣческаго обихода. Ужасы войны иногда благодѣтельны, и безъ нихъ жизнь мельчаетъ, воля слабѣетъ, вся энергія жизни распыляется въ словахъ и разсужденіяхъ, лишенныхъ подлинной силы и серьезности.

Наше общество, да и все европейское общество, до войны какъ разъ переживало такую эпоху всеобщаго разслабленія, когда вмѣсто дѣла господствовало слово. Поэтому всѣ до нѣ-

которой степени обрадовались и ободрились, когда вдругъ неожиданно грянулъ военный громъ. И это чувство было не напраснымъ. Опасность, серьезная борьба подняла энергію и оживила ослабѣвшія силы. Въ одушевленіи борьбы оказались съ поразительной легкостью разрѣшены проблемы, которыя прежде казались неразрѣшимыми. Прежде обо всемъ этомъ много разсуждали, спорили, но безъ всякихъ результатовъ. Въ концѣ концовъ, потеряли даже вѣру въ возможность рѣшенія этихъ проблемъ. Но разразилась война, и вотъ то, что представлялось невозможнымъ, оказалось осуществленнымъ съ легкостью и простотою Колумбова яйца.

III.

Христіанство и національная стихія.

Но если человѣческая жизнь не можетъ выйти изъ рамокъ національности, если въ эти рамки должно войти все, чѣмъ живетъ человѣчество, то какъ примирить съ этимъ основныя понятія христіанства, которыя, вѣдь, имѣютъ универсальный характеръ, какъ примирить съ этимъ самое христіанство, которое, вѣдь, выступаетъ, какъ абсолютная религія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ ясенъ, если мы будемъ смотрѣть на христіанство тоже, какъ на идеальную величину. Тогда мы универсальность и абсолютизмъ должны будемъ отнести къ идеальной сущности христіанства, которая въ реально-исторической жизни вполнѣ осуществиться не можетъ, а потому въ послѣдней мы имѣетъ дѣло лишь съ ограниченнымъ и приблизительнымъ выраженіемъ абсолютнаго христіанскаго принципа. То, что христіанство обыкновенно опредѣляютъ, какъ фактъ, нисколько не противорѣчитъ этой точкѣ зрѣнія. Совершенно вѣрно: христіанство не только ученіе, но и историческая дѣйствительность. Сущность христіанства, его основной стержень составляетъ реальное событіе, реальный фактъ. Однако отсюда не слѣдуетъ, что христіанство есть нѣчто вполнѣ и совершенно осуществившееся въ условіяхъ историческаго процесса. Сказать, что въ основѣ христіанства лежитъ фактъ,—мало, нужно этотъ фактъ назвать, его нужно осмыслить. Этотъ фактъ представляетъ собою величайшее чудо, какое только можетъ представить человѣческій умъ—чудо воплощенія, точнѣе, вочеловѣченія Сына Божія. Если вникнуть въ значеніе

этого факта, то его нельзя даже назвать «историческимъ» фактомъ. Конечно, это фактъ «историческій» по реальности своей и по внѣшней ситуаціи своей. Но по своему содержанію и значенію онъ стоитъ особнякомъ въ цѣпи историческихъ фактовъ. Всякій историческій фактъ есть, прежде всего, фактъ «человѣческій», и высшее значеніе его заключается въ томъ, чтобы такъ или иначе выразить опредѣленный идеальный смыслъ или способствовать этому выраженію; это выраженіе неизбѣжно бываетъ ограниченное, приблизительное—такова сущность историческаго. Въ чудесномъ же фактѣ воплощенія идеальное, Божественное выразилось вполнѣ, съ исчерпывающей полнотой. То соединеніе съ Божествомъ, которое составляетъ для человѣка постоянно осуществляемую задачу, здѣсь было разомъ и вполнѣ достигнуто. Въ лицѣ Христа человѣческая природа была поднята на такую высоту, которая для человѣка должна служить вѣчнымъ, но никогда вполнѣ не осуществимымъ идеаломъ. И важность этого факта заключается вовсе не въ той исторической причинности, которая имъ развилась. Такая историческая причинность у него, какъ и у всякаго реальнаго факта, есть. Но его важность опредѣляется его идеальнымъ содержаніемъ. Это есть фактъ-идеалъ. Имъ предъ человѣкомъ конкретнымъ образомъ ставится великая идеальная задача безконечнаго совершенствованія и богоуподобленія. Какъ мы уже сказали, этотъ фактъ лежитъ собственно внѣ исторіи, и исторія существуетъ только до него, когда она состояла въ приготовленіи къ нему, и послѣ него, когда она состояла и состоитъ въ осуществленіи вытекающей изъ него безконечной задачи. Только это осуществленіе и должно приниматься во вниманіе, когда мы разсматриваемъ христіанство съ исторической точки зрѣнія. Такимъ образомъ, несмотря на фактъ воплощенія, остается справедливымъ, что христіанство есть идеальная величина, ибо самый этотъ фактъ есть фактъ идеальный, фактъ чудесный, единственный, который человѣческими силами воспроизводиться не можетъ. А если такъ, то, согласно изложеннымъ выше соображеніямъ, христіанство въ исторической жизни вполнѣ не можетъ осуществиться. Это осуществленіе есть чисто человѣческое дѣло и подлежитъ общимъ условіямъ историческаго процесса. Поэтому вполнѣ естественно, что христіанство въ своемъ историческомъ осуществленіи, между прочимъ, принимаетъ и національныя формы.

Но, возразятъ намъ, становясь на такую точку зрѣнія, вы все въ христіанствѣ дѣлаете ограниченнымъ и временнымъ. И христіанскіе догматы, послѣ этого, превращаются въ приблизительныя и временныя формулы существа христіанскаго ученія. Но сколь ни естественнымъ представляется такое возраженіе, оно основывается на недоразумѣніи. Изъ развиваемой нами точки зрѣнія, напротивъ, съ необходимостью дедуцируется однократность и законченность откровенія. Мы утверждаемъ что реальная жизнь представляетъ осуществленіе опредѣленнаго идеальнаго содержанія. Это идеальное содержаніе трансцендентно реальному процессу. Какъ же оно дѣйствуетъ на послѣдній, осуществляясь въ немъ въ большей или меньшей мѣрѣ? Вотъ здѣсь-то и выступаетъ особенная функція интеллектуальной, созерцательной способности. Ея значеніе въ томъ, что чрезъ нее, трансцендентное само по себѣ, идеальное содержаніе, становится имманентнымъ самой человѣческой жизни и самому историческому процессу и можетъ сдѣлаться двигателемъ послѣдняго и направлять его. Чрезъ познаніе и вѣру трансцендентный смыслъ воспринимается самимъ живымъ дѣятелемъ историческаго процесса—человѣкомъ. При этомъ нужно обратить вниманіе на то, что жизненная цѣль познавательной функціи не была бы достигнута, если бы отмѣченное воспріятіе совершалось постепенно и послѣдовательно, а не осуществилось сразу и во всей полнотѣ. Вѣдь, нужно, чтобы идеалъ присутствовалъ, такъ сказать, всею своею полнотою въ каждой точкѣ историческаго процесса и всею присущею ему силою оказывалъ свое направляющее и созидающее дѣйствіе. Такимъ образомъ, изъ существа высшей функціи познавательной дѣятельности слѣдуетъ, что она не подлежитъ развитію, что она имѣетъ дѣло съ законченнымъ и постояннымъ содержаніемъ. Этотъ выводъ можетъ показаться неправдоподобнымъ, парадоксальнымъ, но, въ подразумѣваемыхъ нами границахъ, онъ вполнѣ подтверждается фактами.

Что бы ни говорили сторонники всесторонняго примѣненія принципа развитія, а христіанское вѣроученіе сразу опредѣлилось въ ученіи Христа и апостоловъ и вовсе не было продуктомъ послѣдовательнаго историческаго развитія. Конечно, нельзя сказать, что христіанское вѣроученіе не ограничено никакими человѣческими условіями и представляетъ собою полное и адэкватное выраженіе Божественной истины. Христіанское ученіе—Божественно, но это ученіе есть ученіе

для людей и потому оно для нихъ приспособлено. Въ христіанскихъ догматахъ открыто лишь то, что можетъ быть открыто человѣческому сознанію. Отсюда—тайны въ христіанскомъ ученіи, непостижимое въ немъ. Это непостижимое не можетъ быть таковымъ само по себѣ, но лишь для нашего ума; для Божественнаго ума нѣтъ непостижимаго и тайнъ. Но если на христіанское вѣроученіе нельзя смотрѣть, какъ на адэкватное выраженіе абсолютной истины, вѣдомой одному Богу, если христіанское вѣроученіе, вообще говоря, ограничено, то, съ другой стороны, несправедливо будетъ признавать его ограниченнымъ временными, историческими условіями, каковы: національность, данное состояніе культуры, въ частности, науки и философіи и т. п. Здѣсь выступаютъ лишь общечеловѣческія и постоянныя границы, связанныя съ самою сущностію человѣка, а не съ его временнымъ, историческимъ положеніемъ. Условіямъ этого послѣдняго порядка подлежитъ лишь внѣшнее выраженіе, формулировка христіанскаго ученія, которая, дѣйствительно, отразила на себѣ особенности греческаго ума и греческаго образованія. Что же касается *содержанія* христіанскаго вѣроученія, то ни одинъ безпристрастный историкъ не найдетъ въ немъ признаковъ какого-либо развитія. Развѣ мы можемъ сказать, что напримѣръ, догматическое ученіе Григорія Богослова болѣе богато, болѣе совершенно, чѣмъ догматическое ученіе ап. Павла? По содержанію никакой разницы уловить нельзя. Все различіе сводится къ формулировкѣ,—и тому, что у второго находитъ себѣ примѣненіе греческая философская терминологія—у перваго нѣтъ. Поэтому, такъ называемая исторія догматовъ, измышленная нѣмцами,—одно недоразумѣніе, по крайней мѣрѣ за періодъ до раздѣленія церквей. Если не входить въ довольно грубое quod pro quo, то нужно говорить не объ исторіи догматовъ, а объ исторіи догматическихъ формулъ. Въ отношеніи послѣднихъ, историческая точка зрѣнія вполнѣ примѣнима, тогда какъ относительно первыхъ она невозможна и должна быть осуждена, какъ съ философско-спекулятивной, такъ и съ фактической точки зрѣнія.

И замѣчательно, что то, что справедливо о сверхъестественномъ откровеніи, то одинаково справедливо и относительно тѣхъ данныхъ высшаго теоретическаго сознанія, которыя принято называть «естественнымъ откровеніемъ», или «естественнымъ свѣтомъ». Здѣсь также нельзя замѣтить ка-

кого-либо развитія. Мы, конечно, не отрицаемъ того, что въ области идей примѣнима историческая точка зрѣнія. Поскольку наше знаніе зависитъ отъ опыта, оно въ своемъ развитіи и совершенствованіи подчинено условіямъ времени; чѣмъ болѣе времени въ распоряженіи человѣчества, тѣмъ шире, такъ сказать, область его соприкосновенія съ реальной дѣйствительностію, а слѣдовательно тѣмъ богаче его эмпирическое познаніе. Поэтому исторія знанія вполнѣ возможна и она существуетъ въ разнообразныхъ видахъ. Но въ измѣнчивомъ и развивающемся составѣ нашего знанія имѣются такіе элементы, которые остаются неизмѣнными. Это какъ разъ тѣ убѣжденія, которыя составляютъ высшее теоретическое и нравственное сознаніе и совокупность которыхъ образуетъ то, что издавна стали называть мудростью. Люди съ теченіемъ времени становятся болѣе знающими, болѣе опытными, но они не становятся болѣе мудрыми. Запасъ тѣхъ знаній, которыя расширяютъ нашъ умственный кругозоръ или которыя нужны для практической жизни, увеличивается, но тѣ знанія, которыя нужны человѣку для осуществленія его идеальнаго предназначенія, остаются на томъ же уровнѣ и не развиваются. Будда, Платонъ или Аристотель въ высшихъ вопросахъ человѣческой жизни были не менѣе мудры, чѣмъ, напримѣръ, Кантъ. И здѣсь именно источникъ той видимо безотрадной неподвижности, которой всегда отличалась философская мысль. Въ этой неподвижности часто хотятъ видѣть что-то компрометирующее, тогда какъ на дѣлѣ она является вполнѣ естественной для тѣхъ знаній, съ которыми имѣетъ дѣло философія и которыя она старается разъяснить и всѣми возможными способами обосновать.

Такимъ образомъ, факты подтверждаютъ то, что мы вывели чисто теоретическимъ путемъ: то умственное содержаніе, которое является идеальнымъ двигателемъ человѣчества, открыто ему вдругъ и сразу, а не въ постепенности историческаго процесса.

Но если вѣроучительную сторону въ христіанствѣ мы должны изъять изъ условій историческаго процесса, то что же въ христіанствѣ мы должны подчинить ему? Этимъ условіямъ подлежитъ только воплощеніе, только осуществленіе въ реальной жизни того идеальнаго содержанія, которое открывается въ христіанскомъ вѣроученіи. Само это идеальное содержаніе и само вѣрующее христіанское сознаніе, въ которомъ названное содержаніе открывается, не принадлежатъ къ исторіи,

такъ сказать витаютъ надъ ея теченіемъ; но осуществленіе этого идеальнаго содержанія неизбѣжно подлежитъ всѣмъ условіямъ реально-историческаго процесса. Здѣсь именно имѣетъ силу все то, что раньше говорилось объ отношеніи реально-историческаго процесса къ осуществляющемуся въ немъ идеальному смыслу. Осуществленіе идеальнаго христіанскаго содержанія въ фактической жизни также не можетъ быть полнымъ и совершеннымъ. И оно должно отразить на себѣ особенности тѣхъ, которые надъ нимъ работаютъ, и войти, между прочимъ, и въ національныя рамки. Итакъ, говоря о подчиненіи христіанства національно-историческимъ условіямъ, мы имѣли въ виду не вѣру, а жизнь, строительство самой жизни. Въ области познанія и вѣры человѣкъ относительно легко можетъ восторжествовать надъ всѣми границами, въ томъ числѣ и національными. Такова уже особенность познавательной функціи въ широкомъ смыслѣ слова, что она почти однимъ взмахомъ можетъ воспарить до самыхъ высотъ идеала, въ совершенствѣ постичь идеальные предметы, какъ бы высоки они ни были. Конечно, и здѣсь есть границы, но, какъ мы уже отмѣчали, это—общечеловѣческія и постоянныя границы, а не измѣнчивыя, обусловленныя историческими, временными факторами. Въ области вѣры и познанія человѣкъ быстро проходитъ всѣ доступныя для него, какъ человѣка, ступени, и оказывается на самой высшей изъ нихъ. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ осуществленіемъ того, что открывается чрезъ познаніе и вѣру. Постигнуть идеалъ, даже самый высокій, не трудно; но какъ трудно дать ему реальное осуществленіе! Понять, принять въ свою мысль возвышенные принципы христіанства сравнительно легко, но неизмѣримо трудно выполнить ихъ, принять и въ самую жизнь свою. Для этого требуется *дѣйствовать*, а дѣйствовать человѣкъ можетъ лишь сообразно съ естественными условіями своего существованія. Эта работа по необходимости должна быть *исторической* работой, происходить въ строгой постепенности, такъ какъ каждый шагъ приходится завоевывать цѣной тяжелыхъ усилій. Естественно, что здѣсь должны проявиться всѣ разнообразныя особенности тѣхъ, которые въ этой работѣ участвуютъ. Элементъ работы есть и въ познаніи, и въ зависимости отъ этого оно тоже отчасти воспринимаетъ національный характеръ. Но этотъ элементъ здѣсь ничтоженъ въ сравненіи съ тѣми колоссальными усиліями, которыя требуетъ отъ человѣка строитель-

ство самой жизни. Поэтому, сфера познанія и интеллекта, въ общемъ, всегда космополитична, тогда какъ сфера жизни и жизненной дѣятельности необходимо національна. Всѣ космополитическія и универсалистическія тенденціи питаются изъ сферы интеллектуальной, познавательной. Всякій космополитизмъ по необходимости интеллектуалистиченъ и всякій космополитъ по необходимости человѣкъ разсудка. Напротивъ, человѣкъ практическаго, жизненнаго склада всегда тяготѣетъ къ партикулярному, національному, своему—родному. И въ христіанствѣ теоретическіе умы, для которыхъ религія только доктрина или предметъ научнаго изученія, настаиваютъ на его универсализмѣ и сверхнаціональномъ характерѣ; и они правы, поскольку рѣчь идетъ о христіанскихъ принципахъ самихъ по себѣ. Напротивъ, люди религіознаго подвига, для которыхъ важнѣе всего жить по-христіански, инстиктивно отвращаются отъ всякихъ универсалистическихъ формулъ и съ любовью, съ увлеченіемъ привязываются къ своей церкви, своему исповѣданію, которыя неизбѣжно бываютъ окрашены въ національный цвѣтъ. И они тоже правы, поскольку рѣчь идетъ объ осуществленіи христіанскаго идеала. Теоретическія натуры не могутъ понять, какъ можно придавать серьезное значеніе обряду, внѣшнему укладу жизни, въ которыхъ такъ сказывается вліяніе національно-культурныхъ особенностей. Между тѣмъ, съ жизненной стороны все это вполнѣ разумно. Всѣмъ этимъ дорожатъ потому, что это уже достигнутое, пріобрѣтенное, и пріобрѣтенное не даромъ, а цѣною тяжелаго труда и даже подвига. Идеалъ высокъ, идеалу подобаетъ всякое уваженіе, но онъ есть идеалъ—задача, а не осуществленіе, идея, а не дѣйствительность. Онъ высокъ, неизмѣримо высокъ, если его мѣрять мѣркой чистаго идеала; но онъ есть нѣчто незаконченное, недовершенное, если его мѣрять мѣркой осуществленія, мѣркой дѣйствительности. И съ этой реальной точки зрѣнія всякое, самое минимальное осуществленіе идеала, въ нѣкоторомъ смыслѣ, значительнѣе его самого, ибо онъ есть чистая задача, здѣсь же дано ея разрѣшеніе—хотя бы весьма приблизительное; въ идеалѣ—нуль дѣйствительности, здѣсь же всегда есть нѣкоторая дѣйствительность. Эта дѣйствительность, сравнительно съ идеаломъ, по содержанію своему, можетъ быть весьма незначительна, но она уже достигнута, и, благодаря пріобрѣтенному опыту, даетъ средства, открываетъ пути для новыхъ, можетъ быть, весьма скромныхъ, но зато несомнѣнныхъ пріобрѣтеній.

Отсюда только по недомыслію возстаютъ противъ религіознаго партикуляризма и на защиту будто бы попираемой универсальности. Универсальность, какъ и абсолютность, принадлежитъ идеалу и принципу, осуществленіе же неизбѣжно—партикулярно: оно *не можетъ быть* другимъ. Теоретическіе умы не понимаютъ такого положенія дѣла, но дѣятельныя и подвижническія натуры это понимаютъ или, по крайней мѣрѣ, инстинктивно чувствуютъ.

Въ этомъ вліяніи національныхъ факторовъ на христіанскую жизнь болѣе всего лежитъ причина распаденія христіанства на исповѣданія. Исповѣданія представляютъ собою, собственно, различные методы осуществленія христіанскихъ принциповъ. Не въ догматическихъ разностяхъ здѣсь дѣло, а именно въ различномъ практическомъ отношеніи къ христіанскому идеалу; догматическія разности являются скорѣе отображеніемъ и даже просто символомъ этого различія въ практической позиціи. Впрочемъ, это давно уже признается церковными историками; выясняя сущность католицизма, они обыкновенно обращаются къ національнымъ особенностямъ римскаго народа и характеру римскихъ государственныхъ традицій, равно какъ, выясняя сущность протестантства, аппеллируютъ къ національнымъ особенностямъ германскаго народа. Если бы все дѣло исчерпывалось только догматическими разностями, то трудно бы было объяснить ту взаимную непримиримость, съ которой относятся другъ къ другу различныя христіанскія исповѣданія. Вѣдь, какъ ни важны эти разности сами по себѣ, онѣ незначительны въ сравненіи съ тѣмъ, въ чемъ различныя исповѣданія совпадаютъ между собой. Нѣтъ, каждое исповѣданіе такъ энергично отстаиваетъ себя и такъ непримиримо относится къ другимъ потому, что они представляютъ собою именно различные практическіе методы осуществленія христіанскаго идеала—методы, порожденные различною національною природою соотвѣтствующихъ народовъ.

И на православіе, взятое съ его жизненной стороны, мы должны смотрѣть, какъ на выраженіе національныхъ особенностей въ христіанствѣ. Но отличительная особенность православія заключается въ томъ, что оно избрало такой методъ практическаго осуществленія христіанства, который наиболѣе соотвѣтствуетъ его идеальной сущности. Другія исповѣданія—католичество и протестантство, усвоили—въ соотвѣтствіе съ національными особенностями своихъ народовъ—такіе методы,

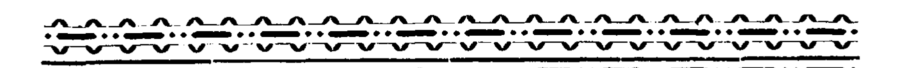
которые потребовали нѣкоторыхъ измѣненій въ самомъ существѣ христіанства, въ самомъ его ученіи. Всѣ новшества въ обоихъ неправославныхъ исповѣданіяхъ явились именно потому, что требовалось привести въ соотвѣтствіе христіанское вѣроученіе съ самостоятельно развившейся, подъ сильнымъ давленіемъ національныхъ факторовъ, практикой жизни, ея фактическимъ направленіемъ. Въ православіи такихъ измѣненій не потребовалось. Національная естественная стихія здѣсь дѣйствовала въ полномъ согласіи съ христіанскими идеями и въ первой ничего не нашлось непримиримаго съ послѣдними. Православные народы оказались наиболѣе конгеніальными христіанству, съ наиболѣе, такъ сказать, христіанскими душами.

Конечно, христіанская жизнь и въ православіи далека отъ совершенства. Это какъ разъ и предполагается нашимъ основнымъ взглядомъ. Отдѣльныя стороны жизни въ православіи могутъ стоять даже ниже, чѣмъ въ другихъ исповѣданіяхъ. Напримѣръ, протестантская и католическая богословская наука стоитъ выше нашей. Но преимущество православія въ томъ, что оно остается вѣрно христіанскому идеалу, не фальсифицируетъ и не искажаетъ его. Его недостатки не суть недостатки самаго метода, которымъ совершается осуществленіе христіанскихъ принциповъ; эти недостатки, скорѣе, являются результатомъ недостаточно послѣдовательнаго и недостаточно энергичнаго проведенія опредѣлившагося метода. Напротивъ, католичество и протестантство погрѣшаютъ въ самомъ методѣ, который не соотвѣтствуетъ христіанской сущности. Отсюда, несмотря на видимые и внѣшніе успѣхи, какихъ достигаетъ религіозная жизнь въ этихъ исповѣданіяхъ, въ нихъ остается основной изъянъ—присутствіе стихіи чуждой христіанству, несогласной съ нимъ и даже ему враждебной. Національная ограниченность православныхъ народовъ сказывается лишь тѣмъ, что ею задерживается, тормозится дѣйствіе христіанскихъ силъ, но оно не искажается и не фальсифицируется. Наоборотъ, національныя особенности неправославныхъ народовъ оказываютъ искажающее вліяніе на самые христіанскіе принципы. Православные могутъ быть плохими христіанами, но они всеже остаются христіанами: въ ихъ жизнь не входитъ элементовъ, христіанству чуждыхъ и съ нимъ не согласныхъ. Напротивъ, неправославные народы могутъ обладать крупными религіозными добродѣтелями, но ихъ религіозность часто утра-

чиваетъ подлинно христіанскій характеръ и принимаетъ оттѣнокъ, съ христіанствомъ несогласный.

Такимъ образомъ, осуществленіе христіанскихъ принциповъ въ реально-исторической жизни необходимо подпадаетъ ограничивающему и дифференцирующему дѣйствію національныхъ факторовъ. Въ зависимости отъ этого опредѣляется и историческое будущее христіанства. Дальнѣйшее совершенствованіе христіанской жизни возможно, въ будущемъ возможно болѣе полное и глубокое выраженіе въ жизни христіанскихъ народовъ сущности христіанства, но абсолютно полнымъ и адэкватнымъ это выраженіе никогда не станетъ. А наличность злыхъ противодѣйствій, которыя развиваются наравнѣ съ христіанскими силами и параллельно съ ними углубляются и утончаются, не позволяетъ думать, что это приблизительное выраженіе будетъ постоянно и ровно прогрессировать. Поэтому историческое будущее христіанства необходимо подпадаетъ той же эсхатологической точкѣ зрѣнія, какъ и весь историческій процессъ. Задача христіанства не можетъ осуществиться въ рамкахъ исторической дѣйствительности; это осуществленіе по необходимости переносится въ потустороннюю сферу. Христіанство не можетъ исчерпываться исторіей,—въ своихъ перспективахъ оно упирается въ вѣчность и сливается съ ней.

В. Бѣляевъ.



Избраніе александрійскихъ патріарховъ въ XVIII и XIX в.

Историческій очеркъ *).

Что касается избранія Косьмы II на александрійскій патріаршій престолъ, то оно состоялось въ Константинополѣ на соборѣ, при участіи патріарховъ Іереміи III константинопольскаго, Аѳанасія антіохійскаго и Хрисанѳа іерусалимскаго, пятнадцати митрополитовъ Константинопольской церкви, патріаршихъ архонтовъ и народныхъ представителей. Предшественникъ Косьмы II, патріархъ Самуилъ, не объявилъ его своимъ діадохомъ, и въ этомъ отношеніи избраніе Косьмы II представляло уклоненіе отъ древней и священной александрійской прономіи. Вообще же Косьма II, бывшій архіепископъ Синая и Клавдіополя и патріархъ вселенскій, отличался сильнымъ умомъ и выдающимся образованіемъ и являлся, несомнѣнно, крупною личностью эпохи [409]). Когда онъ состоялъ архіепископомъ Синая (сентябрь 1702—2 февраля 1706), то хорошо сдѣлался извѣстенъ александрійскому патріарху Гера- симу Паллада. Возможно, что въ это именно время онъ и соста-

---

*) Окончаніе. См. іюль-августъ.

[409]) Ἀ. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος. 1) Περὶ τοῦ Κλαυδιουπόλεως (Σιναΐου—Κωνσταντινουπόλεως —Ἀλεξανδρείας) Κοσμᾶ. Νέα Σιών, 1905 (II), 894—899; 2) Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα. Ἐκκλ. Φάρος, 1911 (VIII), 253—256; *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. XXXVII. col. 245—246. Paris et Leipzig 1905; *А. И. Пападопуло-Керамевсъ* и *В. В. Латышевъ*, Матеріалы для исторіи архіепископіи Синайской горы (вторая половина), стр. 431 — 432, 440, 445 („Православный Палестинскій Сборникъ“, вып. 58. П. 1909).

вилъ смѣлый планъ объявить себя преемникомъ Герасима на александрійскомъ престолѣ, а быть можетъ, и получилъ какія либо неопредѣленныя отъ него обѣщанія относительно наслѣдованія патріаршей каѳедры, которымъ впослѣдствіи и придалъ реальное значеніе и на которыя опирался въ своихъ притязаніяхъ па александрійскій престолъ. Не получивъ, однако, традиціонной діадохіи отъ Самуила, Косьма II имѣлъ на своей сторонѣ заявленіе духовенства и народа Александрійской церкви, которыя *уступили* Константинопольской церкви голосованіе и избраніе новаго ихъ предстоятеля и *просили* вселенскаго патріарха и священный синодъ придти имъ на помощь въ этомъ важномъ дѣлѣ. Въ этой уступкѣ и просьбѣ заключался элементъ соблюденія при избраніи Косьмы II древней александрійской священной прономіи. Что касается Константинопольской церкви, дѣйствовавшей въ данномъ отношеніи по мотиву помощи и покровительства, а не съ папистическими притязаніями, то ея участіе въ избраніи патріарха Косьмы существенно не нарушило древнюю и священную прономію Александрійской церкви въ патріаршей избирательной ея практикѣ, какъ это и раскрыто въ «Каталогѣ александрійскихъ патріарховъ» [410]),—тѣмъ болѣе, что это избраніе было восполнено участіемъ и двухъ другихъ восточныхъ патріарховъ, сообщившихъ акту соборный характеръ.

И патріархъ Косьма III былъ избранъ въ Константинополѣ на соборѣ при участіи не только вселенскаго патріарха Неофита VI и архіереевъ константинопольскаго престола, но и іерусалимскаго патріаха Мелетія и попечителей и уполномоченныхъ христіанъ александрійскаго престола, которые просили Константинопольскую церковь оказать имъ помощь въ избраніи новаго патріарха. Значитъ, и въ этомъ избирательномъ актѣ древняя и священная александрійская прономія проявилась лишь въ согласіи и общемъ мнѣніи клира и народа, а соборное содѣйствіе Константинопольской церкви было восполнено участіемъ и іерусалимскаго патріарха Мелетія, при чемъ соборъ отдалъ предпочтеніе кандидату изъ состава іерархіи Константинопольскаго престола.

Патріархъ Матѳей до своего избранія принадлежалъ къ составу іерархіи Александрійской церкви, но былъ избранъ также въ Константинополѣ, при участія вселенскаго патріарха Паисія II

---

410) См. выше, стр. 126—128.

и священнаго синода, при чемъ починъ для этого соборнаго дѣянія былъ созданъ общею просьбою христіанъ Египта. Такимъ образомъ, отсутствіе на соборѣ другихъ восточныхъ патріарховъ было компенсировано избраніемъ на александрійскій престолъ одного изъ мѣстныхъ іерарховъ, διαδοχή котораго была, вѣроятно, подсказана духовенствомъ и народомъ Александрійской церкви [411]).

Патріархъ Кипріанъ вступилъ на александрійскій престолъ со всецѣлымъ соблюденіемъ и исполненіемъ его древней и священной избирательной прономіи. Его предшественникъ патріархъ Матѳей, болѣе другихъ патріарховъ проникнутый традиціями александрійскаго престола, позаботился объ избраніи своего діадоха—въ лицѣ клирика этого престола и получилъ согласіе на это со стороны духовенства и народа, которые даже предъизбрали Кипріана на патріаршество. Но соборное избраніе и Кипріана состоялось въ Константинополѣ, гдѣ проживалъ патріархъ Матѳей, при участіи патріарховъ Самуила константинопольскаго, къ которому духовенство и народъ Египта обратились съ соотвѣтствующею просьбою, Филимона антіохійскаго и Парѳенія іерусалимскаго [412]).

И патріархъ Герасимъ III Гимарисъ [413]) былъ избранъ съ

---

[411]) *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et ampissima collectio, t. XXXVIII. col. 525—526. Paris et Leipzig 1907; Σπ. Λάμπρος, Ὁ πατριαρχικὸς θρόνος Ἀλεξανδρείας κτλ. (Δελτίον, III, 562 κτλ.).—Важныя свѣдѣнія о дѣятельности патріарха Матѳея сообщилъ Евстратій Аргенти (Епископъ *Порфирій Успенскій*, Александрійская патріархія, I, 543—544 и сл.). Дополнительныя о ней данныя, касающіяся сношеній патріарха Матѳея съ Русскою церковію, содержатся и въ документахъ, опубликованныхъ въ *Приложеніяхъ* къ нашему сочиненію (№№ III—V).

[412]) О патріархѣ Кипріанѣ говоритъ и К. Σάθας, Νεοελληνικὴ φιλολογία. 512—513.

[413]) Такую именно фамилію—*Гимарисъ*. а не „Каклика“ (см. выше. стр. 93), усвояетъ патріарху Герасиму III Ἀ. Παπαδόπουλος Κεραμεύς (Γεράσιμος ὁ Γημάρης καὶ τὸ μικρὸν αὐτοῦ χρονικόν. См. газету Πατρίς. изд. въ Бухарестѣ. 1900, № 2888—2890. Ср. *Византійскій Временникъ* 1901 (VIII), стр. 297—298). По сообщенію А. И. Пападопуло-Керамевса, фамилію „Κακλικᾶς“ неправильно приписалъ патріарху Герасиму Константинъ Симониди, составившій и такъ называемый „Діонисіевскій каталогъ александрійскихъ патріарховъ“, который былъ опубликованъ въ книгѣ епископа Порфирія Успенскаго (Александрійская патріархія, I. 1—12). О Герасимѣ III см. у Γεδεών'а, Ἔγγραφοι λίθοι καὶ κεράμια, σ. 153. К. 1893 (Здѣсь сообщается, что Герасимъ, вступившій на александрійскій престолъ 20 іюня 1783 г., скончался въ Рахити 9 [*читай*: 6] августа 1788 г.).

соблюденіемъ древней прономіи. Именно, онъ былъ указанъ, какъ діадохъ, патріархомъ Кипріаномъ и объединилъ въ своемъ избраніи волю и христіанъ Египта, заявленную ихъ епитропами. Его избраніе состоялось въ Константинополѣ, гдѣ патріархъ Кипріанъ успѣлъ подготовить почву для соблюденія александрійской прономіи—въ смыслѣ участія въ избирательномъ актѣ представителей александрійской паствы, совмѣстно съ константинопольскимъ патріархомъ Гавріиломъ IV и архіереями вселенскаго престола.

Патріархъ Парѳеній II не получилъ формальнаго наслѣдованія отъ своего предшественника и былъ избранъ на престолъ съ нарушеніемъ—въ этомъ направленіи—древней и священной александрійской прономіи. Его избраніе было произведено въ Константинополѣ, въ силу просьбы общаго характера, заявленной христіанами Египта предъ вселенскимъ патріархомъ Прокопіемъ. Нарушеніе διαδοχή было восполнено участіемъ на соборѣ и патріарховъ Даніила антіохійскаго и Прокопія іерусалимскаго, равно и александрійскихъ епитроповъ [414]).

Но при избраніи патріарха Ѳеофила александрійская священная прономія была соблюдена сполна, такъ какъ Ѳеофилъ, занимавшій ливійскую каѳедру, былъ провозглашенъ діадохомъ еще при жизни Парѳенія II, а равно было заявлено согласное рѣшеніе и христіанъ Египта. Фактическое же выполненіе этой прономіи, въ силу неудобствъ формальнаго свойства—недостаточности іерарховъ въ александрійскомъ престолѣ и трудности организовать въ Египтѣ патріаршіе выборы, было осуществлено въ Константинополѣ, какъ не разъ это было и въ прежнее время,—при участіи вселенскаго патріарха Каллиника V и священнаго при немъ синода.

Преемникъ Ѳеофила, патріархъ Іероѳей I, былъ избранъ въ Константинополѣ, при участіи вселенскаго патріарха Хрисанѳа и священнаго при немъ синода, безъ предварительнаго назначенія его діадохомъ и въ силу лишь просьбы христіанъ Египта, сдѣланной въ общей формѣ. Значитъ, точность александрійской традиціи при этомъ избраніи не была соблюдена. Это

---

[414]) Патріархъ Парѳеній скончался на Родосѣ въ сентябрѣ, вѣроятно—19-го, 1805 года (Ἀ. Παπαδόπουλος Κεραμεύς, Σύμμικτα. Νέα Σιών 1905 (II), 852).—Въ *Приложеніяхъ* помѣщенъ документъ (№ VI) по вопросу объ отношеніи патріарха Парѳенія къ Синайскому монастырю, и въ связи съ этимъ опубликованы и два другіе документа (№№ VII—VIII), касающіеся сношеній Синайской обители съ Русскою церковію.

отчасти обусловливалось исключительными обстоятельствами времени, которыми было вызвано и необычное оставленіе патріархомъ Ѳеофиломъ александрійскаго престола.

При избраніи же патріарха Артемія, состоявшемся также въ Константинополѣ при участіи вселенскаго патріарха Мелетія III и священнаго синода, нарушеніе александрійской священной прономіи выразилось уже въ болѣе рѣзкой формѣ. Патріархъ Іероѳей при жизни своей назначилъ діадохомъ александрійскаго престола архимандрита Іероѳея, который былъ ободренъ и предъизбранъ и христіанами Египта. Вселенская же патріархія, не считаясь съ непоколебимою, древнею и священною прономіей Александрійской церкви, игнорировала волю патріарха и народа и поспѣшила избрать на александрійскій престолъ угоднаго ей кандидата. Это вызвало въ Египтѣ іерархическій расколъ, вслѣдствіе котораго Артемій не рѣшился отправиться къ своей паствѣ. Вмѣсто того, чтобы найти примиреніе съ духовенствомъ и народомъ Александрійской церкви, вселенская патріархія вступила въ безплодную полемику съ ними и даже стала опорочивать институтъ «διαδοχή», прочно утвердившійся въ Египтѣ въ значеніи «непоколебимой, древней и священной прономіи». Но столкновеніе заранѣе предвѣщало неуспѣхъ для Константинопольской церкви, такъ какъ носило явные признаки противоканоническаго ея вмѣшательства во внутреннія дѣла автокефальнаго александрійскаго престола. Наконецъ константинопольская патріархія вынуждена была отказаться отъ занятой позиціи и перестала поддерживать Артемія, который и долженъ былъ принести отреченіе отъ титулярнаго своего патріаршества [415]).

Вступленіе патріарха Іероѳея II на александрійскій престолъ возстановило древнюю и священную его прономію, которая въ актѣ его избранія и была санкціонирована церквами какъ Константинопольскою, такъ и Антіохійскою и Іерусалимскою. Въ посланіи Св. Синоду отъ 15 мая 1847 г. блаженнѣйшій Іероѳей писалъ, что по смерти его предшественника и геронта, александрійскаго патріарха Іероѳея, возникъ упорный и продолжительный споръ между клиромъ и народомъ але-

[415]) Въ *Приложеніяхъ* къ настоящему нашему сочиненію помѣщена (№ IX) любопытная грамота вселенскаго патріарха Германа IV о проедріи бывшаго александрійскаго патріарха Артемія въ пожалованной ему кестентилійской митрополіи, съ назначеніемъ его епитропомъ ериеронскаго епископа Захаріи.

ксандрійскаго престола съ одной стороны и Великою Христовою церковью — съ другой изъ-за сохраненія древняго и по праву утвердившагося наслѣдованія изъ среды кандидатовъ именно этого престола. Но Господь разрушилъ всѣ ухищренія, возникшія по зависти лукаваго, вложилъ справедливое въ сердце Государя Николая Павловича, упразднилъ вражду и раздѣленіе,—и опять, по молитвамъ русскихъ іерарховъ, водворились общій миръ и братская любовь, великая слава осѣнила патріаршій александрійскій престолъ, на который киръ Іероѳей и былъ призванъ по соборному и общему избранію и рѣшенію. Тремя іерархами, представителями патріаршихъ престоловъ константинопольскаго, антіохійскаго и іерусалимскаго, киръ Іероѳей 20 апрѣля 1847 г. былъ хиротонисанъ въ санъ ливійскаго митрополита и въ тотъ же день возведенъ на александрійскій патріаршій престолъ, а потомъ и получилъ отъ турецкаго правительства орденъ и бератъ [416]). — Значитъ, интронизаціонное посланіе патріарха Іероѳея устанавливаетъ фактъ содѣйствія ему Государя Николая Павловича въ занятіи престола и участіе въ этомъ со стороны русскаго Св. Синода.

Св. Синодъ въ декабрѣ 1847 г. отвѣтилъ патріарху Іероѳею исполненнымъ чувствами радости и братской любви общительнымъ посланіемъ [416а]). И въ послѣдующее время патріархъ Іероѳей имѣлъ спошенія съ Русскою церковію по дѣламъ александрійскаго престола, испрашивая помощи и содѣйствія въ устройствѣ храмовъ и школъ и для борьбы съ сильною инославною пропагандою [417]).

Избраніе патріарха Каллиника совершилось также въ согласіи съ александрійскою прономіею, при чемъ его преемство на престолѣ не было закрѣплено формальнымъ указаніемъ со стороны патріарха Іероѳея II, а утверждалось на заявленіи клира и народа Александрійской церкви, которые намѣтили трехъ своихъ кандидатовъ, въ томъ числѣ и Каллиника, и просили Великую Христову церковь произвести свое избраніе

[416]) См. *Приложенія*, № X.

[416а]) *Приложенія*, № XI.

[417]) См. опубликованныя въ *Приложеніяхъ* посланія патріарха Іероѳея къ императору Николаю Павловичу, Св. Синоду и оберъ-прокурору Н. А. Протасову (№№ XII, XIII и XIV). Содержаніе этихъ документовъ изложено въ предисловіи къ нашимъ „Ἀλεξανδρινὰ ἔγγραφα“.

изъ намѣченнаго состава. Изъ мирнаго посланія Св. Синоду Русской церкви, отправленнаго патріархомъ Каллиникомъ изъ Константинополя 10 апрѣля 1858 г., видно, что патріархъ принялъ состоявшееся избраніе и приглашеніе на престолъ въ силу послушанія голосу матери—святой Божіей Великой церкви. Св. Синодъ въ ноябрѣ того же года отвѣтилъ патріарху краткимъ, но выразительнымъ мирнымъ посланіемъ [418]).

Патріархъ Іаковъ былъ указанъ киръ Каллиникомъ, какъ достойнѣйшій діадохъ александрійскаго престола, и избранъ въ Константинополѣ при участіи патріарховъ — Іоакима II константинопольскаго, Каллиника александрійскаго, Меѳодія антіохійскаго и Кирилла II іерусалимскаго и членовъ священнаго константинопольскаго синода. Что касается общаго мнѣнія христіанъ Египта, то оно было заявлено собору чрезъ патріарха Каллиника и выразилось въ волѣ этого іерарха. Впрочемъ, въ мирномъ своемъ посланіи Св. Синоду, отправленномъ 17 іюня 1861 г. изъ Константинополя, патріархъ Іаковъ заявилъ какъ объ общемъ рѣшеніи Церкви, склонившемъ его къ вступленію на александрійскій престолъ, такъ и о просьбѣ къ Церкви со стороны народа этого престола, стремившагося къ миру о Христѣ, который былъ среди него нарушенъ по козням лукаваго [419]).

Патріархъ Никаноръ былъ избранъ въ Александріи, при участіи исключительно духовенства и народа александрійскаго патріаршаго престола и безъ всякаго содѣйствія или помощи со стороны другихъ,—въ частности, константинопольскаго патріаршаго престола. Когда скончался патріархъ Іаковъ,—писалъ блаженнѣйшій Никаноръ въ мирномъ посланіи Св. Синоду отъ 19 мая 1866 г.,—и александрійскій престолъ оказался вдовствующимъ, священный клиръ, почтеннѣйшіе про-

---

[418]) См. *Приложенія*. №№ XV и XVI.—Патріархъ Каллиникъ скончался въ ночь съ 12 на 13 іюля 1889 г. на островѣ Митилинѣ. Краткія біографическія свѣдѣнія о немъ помѣщены въ журналѣ Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1889 (IX) № 38, σ. 297—298.

[419]) См. подлинный текстъ посланія въ *Приложеніяхъ*, № XVII.—Русскій его переводъ въ книгѣ епископа *Порфирія Успенскаго* (Александрійская патріархія, I, 277) не во всемъ точенъ.—Въ *Приложеніяхъ* помѣщено и отвѣтное посланіе Св. Синода патріарху Іакову отъ 2 октября 1861 г. (№ XVIII). Представляетъ историческій интересъ и опубликованная въ нашихъ „Ἀλεξανδρινὰ ἔγγραφα“ грамота патріарха Іакова, отправленная изъ Константинополя Св. Синоду 7 марта 1864 г. и касающаяся румынскаго монастырскаго вопроса (№ XIX).

криты и все христоименное общество, собравшись въ патріархіи и въ полномъ собраніи единодушно и съ благоговѣніемъ призвавши просвѣщеніе Всесвятаго Духа, а вслѣдъ затѣмъ совершивши тщательныя совѣщанія и разсужденія, общимъ и единогласнымъ рѣшеніемъ, въ мирѣ и братской любви избрали его «духовнымъ этнархомъ» александрійскаго престола. Хотя киръ Никаноръ, по своей немощи, и мысли не имѣлъ о патріаршемъ достоинствѣ и «во снѣ не мечталъ» о немъ, тѣмъ не менѣе, добровольно принявши это дѣяніе и горячую просьбу христіанъ, какъ голосъ Господа, 1 апрѣля, по милости Божіей, законно и канонически утвердился на патріаршемъ тронѣ. Затѣмъ онъ оффиціально прѐдставился вице-королю Египта Измаилу-пашѣ, былъ благосклонно имъ принятъ и признанъ этнархомъ [420]). О своемъ вступленіи, по милости Божіей, на александрійскій патріаршій престолъ киръ Никаноръ кратко сообщилъ Св. Синоду и въ своемъ посланіи отъ 14 іюля 1866 г., въ которомъ его блаженство пространно изложилъ свою горячую просьбу къ Русской церкви о содѣйствіи ему въ постройкѣ новаго трехпрестольнаго храма въ Александріи [420а]). Но Св. Синодъ отвѣтилъ патріарху Никанору лишь обычнымъ мирнымъ посланіемъ (отъ 3 ноября 1866 г.) [421]). При патріархѣ Никанорѣ въ 1866 г. былъ составленъ новый уставъ Александрійской церкви, исходившій изъ основнаго положенія объ автокефальномъ ея достоинствѣ, обезпечивавшій самостоятельное съ ея стороны избраніе своихъ первоіерарховъ и исключавшій всякое вмѣшательство въ это дѣло со стороны прочихъ восточныхъ церквей [421а]). Уставъ— въ сущности — воспроизводилъ «непоколебимую, древнюю и священную прономію» александрійскаго престола, вновь формулировалъ и регламентировалъ главныя ея требованія, примѣнительно къ опредѣлившимся историческимъ условіямъ, и органически объединялъ новую избирательную практику александрійскаго престола съ прежнею ея традиціей, какъ послѣдняя выразилась въ избраніи перваго патріарха нашей эпохи Самуила Капасули. Но какъ въ началѣ XVIII-го, такъ и въ серединѣ

---

[420]) См. *Приложенія*, № XX.

[420а]) *Приложенія*, № XXI; ср. прѐдисловіе.

[421]) *Приложенія*, № XXII.

[421а]) *Mansi.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. XL, col. 733—734. Paris et Leipzig 1909. Ср. митрополитъ московскій *Филаретъ*, Письма къ А. Н. Муравьеву, стр. 634—640. Кіевъ 1869.

XIX в. возникло противодѣйствіе полному и совершенному возстановленію священной александрійской прономіи, при чемъ орудіемъ борьбы между Константинополемъ и Александріей явился архимандритъ Евсевій Данкосъ. Побѣда, однако, клонилась на сторону Александріи, а патріархъ Никаноръ, оказавшійся центральнымъ дѣятелемъ Александрійской церкви въ этотъ критическій періодъ ея исторіи, былъ все-таки и Константинопольской церковью признанъ—правда, послѣ смерти—законнымъ ея патріархомъ.

Нилъ Пентапольскій, «нареченный патріархъ» александрійскій, выступилъ въ періодъ междуцерковнаго столкновенія защитникомъ непоколебимой, древней и священной прономіи александрійскаго престола и до извѣстной степени подготовилъ будущее ея торжество, хотя самъ и сдѣлался жертвою возникшей борьбы. Въ опубликованныхъ нами документахъ подробно раскрываются обстоятельства «нареченія» Нила папою и патріархомъ Александрійской церкви [422a]). А затѣмъ, на положеніе этого претендента александрійскаго патріаршества проливаетъ свѣтъ и донесеніе россійскаго генеральнаго консула въ Египтѣ И. Лекса, отправленное 13/25 августа 1869 г. директору Азіатскаго департамента Министерства Иностранныхъ Дѣлъ П. Н. Стремоухову. Здѣсь сообщается, что послѣ отреченія патріарха Никанора отъ престола въ пользу Нила, митрополита пентапольскаго, нѣкоторые изъ членовъ греческой общины въ Каирѣ заявили протестъ египетскому правительству и требовали «уничтоженія распоряженія блаженнѣйшаго Никанора на основаніи принадлежащихъ имъ самимъ правъ выбора патріарха». Правительство не обратило вниманія на этотъ протестъ, «такъ какъ здѣсь никогда постоянныхъ правилъ для выбора патріарха не существовало, и были примѣры признанія патріархами лицъ, назначенныхъ своими предшественниками». Тѣмъ временемъ къ каирской общинѣ присоединился и александрійскій православный кинотъ и совмѣстно съ первою отправилъ вселенскому патріарху прошеніе, въ которомъ ходатайствовалъ «вызвать преосв. Нила изъ Египта и *дозволить* имъ самимъ выбрать себѣ патріарха». Сначала вселенскій патріархъ Григорій «не хотѣлъ вмѣшаться въ это дѣло, которое, дѣйствительно,

---

[422a]) Ἀλεξανδρινὰ ἔγγραφα, №№ XXIII—XLIII. См. предисловіе къ *Приложеніямъ* и историческій очеркъ, стр. 275 и слѣд.

его не касается, и въ такомъ случаѣ *спокойствіе непремѣнно водворилось бы въ Александрійской церкви:* епитропы пошумѣли бы нѣсколько, а потомъ, не видя ни отъ кого поддержки, кончили бы признаніемъ совершившагося факта». «Къ несчастію», среди членовъ константинопольскаго священнаго синода нашлись іерархи, расположенные занять александрійскій патріаршій престолъ. Подъ ихъ вліяніемъ и святѣйшій Григорій склонился къ вмѣшательству въ александрійское патріаршее дѣло и отправилъ въ Египетъ нѣсколько посланій, которыя въ подлинникѣ издаются въ «Приложеніяхъ» къ настоящему нашему сочиненію. Эти посланія смутили «избраннаго» патріарха Нила, внесли раздѣленіе въ среду его сторонниковъ и придали смѣлости его противникамъ. Ко времени составленія анализируемаго донесенія положеніе церковныхъ дѣлъ въ Египтѣ было «весьма грустное» и не было надежды на скорое ихъ улучшеніе даже въ случаѣ отставки Нила Пентапольскаго. Причинами церковнаго неустройства въ Египтѣ служили—отсутствіе «постоянныхъ правилъ» для избранія патріарха, «самовластныя дѣйствія» епитроповъ, которые воспользовались «слабостью бывшихъ александрійскихъ патріарховъ» для пріобрѣтенія вліянія на церковное управленіе, и, наконецъ, «вмѣшательство» константинопольской патріархіи въ іерархическое александрійское дѣло,—которое въ данномъ случаѣ было вызвано честолюбивыми стремленіями нѣкоторыхъ митрополитовъ Константинопольской церкви, желавшихъ занять александрійскій патріаршій престолъ, но никакъ не принципіальными папистическими притязаніями вселенской патріархіи въ отношеніи къ автокефальной Александрійской церкви. Столкновеніе въ Египтѣ было настолько серьезно, что вице-король, опасаясь безпорядковъ, не нашелъ возможнымъ вручить «избранному» патріарху Нилу присланный изъ Константинополя султанскій бератъ [422]).

Русскій посолъ въ Константинополѣ графъ Н. П. Игнатьевъ, стремившійся вліять на ходъ церковныхъ дѣлъ и въ Александріи, иначе объяснилъ возникшій въ Египтѣ патріаршій вопросъ. «Если бы преосв. Нилъ, — писалъ онъ въ донесеніи Министерству Иностранныхъ Дѣлъ отъ 16/28 сентября 1869 г.,— *слѣдуя совѣтамъ Императорскаго посольства*, довольствовался только исполненіемъ обязанностей викарія, то, нѣтъ со-

---

[422]) *Дѣло* Архива Св. Синода отъ 4 іюля 1869 г., за № 937, л. 20—24.

мнѣнія, патріаршій престолъ достался бы ему, какъ скоро умирились бы мѣстныя смуты: вселенскій патріархъ продолжалъ бы обнаруживать первоначальную умѣренность и самый ходъ дѣла привелъ бы искателя патріаршаго престола къ исполненію его желаній. Вмѣсто того, *побуждаемый своимъ честолюбіемъ*, Нилъ захотѣлъ сдѣлать насиліе ходу обстоятельствъ». Онъ склонилъ патріарха Никанора объявить его своимъ преемникомъ, былъ хиротонисанъ на пентапольскую митрополичью каѳедру и т д. Однако, въ дальнѣйшемъ своемъ сообщеніи графъ Н. П. Игнатьевъ отмѣтилъ и ту сильную поддержку, какая въ Константинополѣ была оказана возникшей въ Египтѣ оппозиціи противъ Нила [423]), такъ что александрійскій іерархическій конфликтъ былъ вызванъ не столько «честолюбіемъ» «нареченнаго» патріарха, сколько тѣми причинами, которыя раздѣльно были указаны русскимъ консуломъ въ Египтѣ и отчасти удостовѣрены графомъ Н. П. Игнатьевымъ [424]).

Въ свою очередь, Нилъ, а равно и патріархъ Никаноръ объясняли неудачу перваго не только вмѣшательствомъ вселенскаго патріарха въ дѣло избранія александрійскаго предстоятеля, но и противодѣйствіемъ русской дипломатіи на Востокѣ, руководимой графомъ Н. П. Игнатьевымъ: послѣдній не могъ примириться съ тѣмъ, что Нилъ, минуя его «совѣты», занялъ сперва пентапольскую митрополичью каѳедру, а потомъ и александрійскій патріаршій престолъ, и—наложилъ на его «нареченіе» свое властное veto, которое, несомнѣнно, оказало вліяніе и на «вмѣшательство» вселенскаго патріарха въ александрійское дѣло [424a]).

Наконецъ, аѳинскій митрополитъ Ѳеофилъ, не расположенный къ Нилу Пентапольскому, отправилъ въ Константинополь фокидскаго епископа Давида для врученія святѣйшему Григорію частнаго своего письма объ александрій-

---

[423]) Тамъ же, л. 69—70.

[424]) Нилъ, будучи архимандритомъ Есфигменскаго монастыря, состоялъ представителемъ Св. Аѳонской Горы въ дѣлѣ защиты и огражденія монастырскихъ имѣній въ Молдавіи и Валахіи, когда правительство князя А. Кузы предприняло ихъ конфискацію, пользовался репутаціей „чрезвычайно умнаго человѣка“ и имѣлъ „возвышенный характеръ“ (Проф. *Ѳ. А. Кургановъ*, Наброски и очерки изъ новѣйшей исторіи Румынской церкви, стр. 203—205, 269 и др. Казань 1899).

[424a]) Ἀλεξανδρινὰ ἔγγραφα, №№ XXX и XXXVIII.

скомъ церковномъ дѣлѣ. Въ этомъ письмѣ митрополитъ, «призывая заботливое вниманіе его святѣйшества на раздоры», происходившіе въ Александрійской церкви и угрожавшіе расколомъ, высказалъ мнѣніе, что александрійскій престолъ не долженъ принадлежать ни Евгенію Ксиропотамскому, ни Нилу Есфигменскому, оспаривавшимъ другъ у друга патріаршую каѳедру, «миръ же можетъ быть водворенъ (въ Египтѣ) только избраніемъ третьяго лица». Это мнѣніе аѳинскаго митрополита, сообщенное Министерству Иностранныхъ Дѣлъ русскимъ чрезвычайнымъ посломъ въ Аѳинахъ въ донесеніи отъ 17/29 сентября 1869 года [425]), и получило, какъ извѣстно, фактическое осуществленіе въ дальнѣйшемъ патріаршемъ избраніи.

Патріархъ Софроній III былъ избранъ въ Константинополѣ, въ виду заявленной предъ вселенскою патріархіей просьбы христіанъ Египта объ умиротвореніи пораженной смутами и соблазнами Александрійской церкви. Въ мирномъ его посланіи къ Св. Синоду, отправленномъ изъ Александріи 30 ноября 1870 года, заявляется, что патріархъ, давно стремившійся къ любезной исихіи и намѣревавшійся провести остатокъ дней своихъ на покоѣ, былъ Божественнымъ промысломъ призванъ подъять новые труды и невольно подчинился рѣшенію и голосу матери—Великой Христовой церкви, которой клиръ и православное общество вдовствовавшаго съ нѣкотораго времени александрійскаго патріаршаго престола, по общимъ своимъ просьбамъ, предоставили и ввѣрили спасеніе и избавленіе отъ ужасныхъ безпорядковъ и бѣдствій, въ теченіе долгаго времени угнетавшихъ Александрійскую церковь. Великая Христова церковь сочувственно отнеслась къ этимъ общимъ ходатайствамъ объ избраніи на многострадальный александрійскій патріаршій престолъ того, кого она признаетъ достойнымъ наслѣдованія, призвала киръ Софронія и настойчивыми требованіями побуждала принять патріаршее предстоятельство, въ виду возстановленія здоровья патріарха и въ надеждѣ при его содѣйствіи избавить престолъ отъ бѣдствій. Патріархъ, съ одной стороны, справедливо опасаясь затрудненій, которыя ожидались отъ безпорядковъ и прочихъ обстоятельствъ въ положеніи александрійскаго престола, а съ другой—считая отклоненіе и отверженіе церковныхъ и братскихъ просьбъ нарушеніемъ священнаго долга, будучи также проникнутъ сожалѣніемъ къ печальному

---

[425]) *Дѣло* Архива Св. Синода отъ 4 іюля 1869 г., за № 937, л. 71.

состоянію знаменитаго александрійскаго престола и предпочитая миръ и спокойствіе православныхъ его христіанъ, какъ общее благо, личному своему покою, согласно слову Апостола—«никтоже своего си да ищетъ, но еже ближняго кійждо», вспомнивъ и осужденіе Господа лукавому и лѣнивому рабу и признавая священною и неизбѣжною своею обязанностью оказать возможное содѣйствіе бѣдствовавшей церкви, наконецъ, возлагая надежды на Бога,—киръ Софроній принялъ соборное рѣшеніе и призваніе за голосъ Божій и, послѣ утвержденія его избранія со стороны гражданскаго правительства, приступилъ къ управленію кормиломъ духовнаго корабля Александрійской церкви [426]). И патріархъ Софроній, дѣйствительно, былъ ангеломъ мира, любви и единенія для александрійскаго престола и ознаменовалъ свое управленіе, изданіемъ новаго «Устава объ избраніи патріарха Александріи», которымъ была возстановлена и утверждена непоколебимая, древняя и священная прономія автокефальной Александрійской церкви въ избраніи своихъ предстоятелей. Любопытны и сношенія патріарха Софронія съ Русской церковью, представленныя въ подлинныхъ документахъ, помѣщенныхъ въ «Приложеніяхъ» къ настоящему сочиненію [426a]).

Наконецъ, блаженнѣйшій Фотій своимъ вступленіемъ на александрійскій престолъ обезпечилъ торжество древней александрійской избирательной прономіи и органически сочеталъ лучшія традиціи прошлаго съ совершенными условіями современной, утвержденной на преданіи, избирательной практики автокефальной Александрійской церкви [427]).

---

[426]) См. *Приложенія*, №№ XLIV и XLV. Ср. № XLVI.

[426a]) Ἀλεξανδρινὰ ἔγγραφα, №№ XLVII и XLVIII.

[427]) Нѣкоторыя свѣдѣнія объ избраніи блаженнѣйшаго Фотія и другихъ александрійскихъ патріарховъ сообщены у † проф. *А. П. Лебедева*, Исторія греко-восточной церкви подъ властью турокъ, изд. второе, стр. 769—791. II. 1903, и *С. Exépi*, L'élection patriarcal de M. Photios (*Echos d'Orient*, 1900 (III), 183—186. См. также: *П. Матвѣевскій*, Очеркъ исторіи Александрійской церкви со времени Халкидонскаго собора (*Христіанское Чтеніе*, 1856, I, 239—269, 363 и сл., 384 и сл., 391 и сл.); *J. B. Sollier*, Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Alexandrinis. Anvers 1708: *Tractatus* praeliminarius de patriarchis Alexandrinis (*Acta Sanctorum*, t. VII, jun., изд. Болландистовъ); *E. Renaudot*, Historia patriarcharum Alexandrinorum. Paris 1713; *A. von Gutschmid*, Verzeichnis der Patriarchen von Alexandria („Kleine Schriften", B. II, S. 395—525. Leipzig 1890); *P. Rohrbach*, Die Patriarchen von Alexandria (до 451 г.) [„Preussische Jahrbücher 1892

Такимъ образомъ, сложный процессъ избранія александрійскихъ патріарховъ въ XVIII—XIX столѣтіяхъ, начавшись—въ предѣлахъ этого періода—выразительнымъ примѣромъ точнаго соблюденія непоколебимой, древней и священной избирательной прономіи автокефальной Александрійской церкви [428]), въ дальнѣйшемъ своемъ осуществленіи то согласовался, то расходился съ этою прономіей, при чемъ большій или меньшій наклонъ былъ въ сторону Константинополя и мотивировался общею материнскою попечительностью Великой Христовой церкви о нуждахъ восточныхъ патріаршихъ престоловъ. Наконецъ, одинъ изъ лучшихъ патріарховъ Константинопольской церкви—Софроній Третій, занявшій потомъ александрійскій престолъ съ именемъ Четвертаго, законнымъ порядкомъ упрочилъ на будущее время примѣненіе подлинной александрійской избирательной традиціи и путемъ органическаго регламента обезпечилъ грядущее торжество древней и священной прономіи Александрійской церкви, въ согласіи съ традиціоннымъ ея назначеніемъ. Въ этомъ заключается одно изъ самыхъ убѣдительныхъ свидѣтельствъ истинно материнской попечительности Великой Христовой церкви, исполненной любви, мира и покровительства въ отношеніи къ находившемуся въ нуждѣ и бѣдствіяхъ александрійскому патріаршему престолу. Теперь положеніе Александрійской церкви существенно измѣнилось къ лучшему, и помощь со стороны Константинопольской церкви въ той именно формѣ, въ какой она оказывалась александрійскому престолу въ прежнее время, нынѣ потеряла свою интенсивность и значеніе. Какъ тяжело, бѣдственно и чревато опасностями было положеніе Александрійской церкви въ XVIII и первой половинѣ XIX столѣтій,—это хорошо видно изъ недавно опубликованныхъ писемъ патріар-

---

(69)]; *M. Fowler,* Christian Egypt, Past, Present and Future, 221—230. London 1901; *J. Pargoire,* L'église d'Alexandrie (*A. Vacant* et *Mangenot,* Dictionnaire de théologie catholique, t. I, Paris 1900, col. 786—801.—Здѣсь весьма кратко изложена общая исторія Александрійской церкви до новѣйшаго времени и указана нѣкоторая, преимущественно старая, литература предмета. Между прочимъ, авторъ слегка коснулся титула александрійскихъ патріарховъ (с. 798—799), но не раскрылъ его исторіи и постепеннаго развитія); епископъ *Порфирій Успенскій,* Книга бытія моего, т. IV, стр. 1—43. П. 1896 (содержатся различныя отрывочныя свѣдѣнія объ Александрійской церкви и патріархахъ).

[428]) Объ этой прономіи см. также въ „Матеріалахъ для біографіи епископа Порфирія Успенскаго“, I, 671 и др. П. 1910.

ховъ Герасима II Паллада и Самуила Капасули [429]), а равно изъ грамотъ александрійскихъ патріарховъ, отправленныхъ въ разное время въ Россію по дѣламъ этой церкви [430]).

Въ разсматриваемомъ отношеніи представляетъ интересъ и сообщеніе Самуила Капасули о «церквахъ престола Александріи», относящееся къ тому времени (до 1710 г.), когда онъ былъ «митрополитомъ Ливіи, пречестнымъ и экзархомъ всей Африки». «Въ Александріи,—писалъ Самуилъ,—одна (церковь)—св. Саввы. Въ Египтѣ (= Каирѣ) одна—св. Николая и одна въ старомъ Мисири—св. Георгія бѣдныхъ. Въ Таміаѳи (= Даміетѣ) одна—св. Георгія. Въ Рахити одна—св. Николая. Въ Триполи Варварійскомъ (τῆς Βαυαρίας) одна—св. Георгія. И въ Алжирѣ одна—Богородицы. Патріархъ александрійскій, вслѣдствіе того, что въ Александріи нѣтъ христіанскихъ домовъ, имѣетъ каѳедру свою въ Египтѣ (Каирѣ), въ кварталѣ, называемомъ Хартерумъ, гдѣ находится патріархія и существуетъ отдѣльная часовня и читается ежедневно служба, такъ какъ церковь св. Николая находится посрединѣ базарной площади (τζαρσί), далеко отъ патріархіи. Иногда онъ отправляется и къ морскимъ пристанямъ (по побережью Египта), въ Таміаѳи, Рахити, Александрію и проживаетъ столько времени, сколько желаетъ. Въ настоящее время онъ (патріархъ) имѣетъ митрополита Ливіи Африканской; когда же пожелаетъ, онъ поставляетъ и другихъ—по имени епархій, находящихся подъ властью его престола, однако *въ самыхъ епархіяхъ христіанъ нѣтъ*. А когда городъ Александрія былъ населенъ христіанами, патріархъ находился и тамъ, Египетъ же (Каиръ) былъ митрополіей, называвшейся Мемфи (Μέμφη). Равно и Таміаѳи, которая называется [еще и] Пилусій, и Рахити—и это суть митрополіи. Но и для нихъ (патріархъ) не

---

[429]) Ἀ. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα (Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1911 (VIII), 321—337, 401—418; 1912 (IX), 49—57, 212—221).

[430]) Епископъ *Порфирій Успенскій*, Александрійская патріархія, I, 232 и сл.; *А. Н. Муравьевъ*, Сношенія Россіи съ Востокомъ по дѣламъ церковнымъ, ч. I, 39—42, 46—48, 93—97, 101—102 и др.; ч. II, 6—7, 16, 37 и др. П. 1858; *В. Э. Регель*, Analecta byzantino russica. Petropoli. 1891; Σπ. Λάμπρος, Ὁ πατριαρχικὸς θρόνος Ἀλεξανδρείας κτλ. (Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, τ. III, σ. 560—578). *К. В. Харламповичъ*, Къ исторіи церковной взаимности въ XVIII столѣтіи (*Ж. М. Н. П.*, 1910, кн. 9, стр. 60—92); *Приложенія* къ настоящему сочиненію и др.

хиротонисуетъ митрополитовъ *вслѣдствіе бѣдности престола*, потому что отъ этихъ двухъ гаваней управляется (κυβερνᾶται) или содержится] престолъ» [431]).

Эти цѣнныя свѣдѣнія дополняются данными «О святѣйшемъ и патріаршемъ престолѣ Александріи», находящимися въ «Синтагматіонѣ» іерусалимскаго патріарха Хрисанѳа, изданномъ въ 1714 году. Святѣйшій патріаршій апостольскій престолъ великаго города Александріи,—сообщается здѣсь,—въ настоящее время лишенъ множества митрополитовъ [432]), потому что и на этотъ престолъ издавна и въ различныя времена были предприняты многочисленныя варварскія нашествія и даже больше, чѣмъ на прочіе патріаршіе престолы. И отъ языческаго бѣдствія всѣ подчиненныя ему митрополіи и

---

[431]) Ἀ. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος. Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα (Ἐκκλ. Φάρος, 1910 (VI), 16—17).

Любопытныя свѣдѣнія о патріархатѣ александрійскомъ, равно и антіохійскомъ и іерусалимскомъ, содержатся въ докладѣ отъ 1437 г., представленномъ особою папскою коммиссіей собору въ Базелѣ, въ виду предстоящей церковной уніи между православнымъ Востокомъ и латинскимъ Западомъ.

...„Item ultra hec,—сообщается здѣсь,—sunt in unitate ipsorum fidei tres alii patriarcatus secundum morem antiquum semper consecrati scilicet Alexandrinus, Anthiocenus et Jerosolomitanus, qui similiter consecrant sub se arciepiscopos et eorum arciepiscopi episcopos. In illis populus adhuc christianus est magnus; sed patriarce cum suis arciepiscopis vix possunt ecclesie homines xl, quia propter distantiam magnam similium eis dominorum christianorum magis ab illis infidelibus opprimuntur et tribulantur, ista quod si lucrum ex sepulcro domini nostri Jesu Christi non esset ibi neque illi christiani in vita essent permissi“ (Νέος Ἑλληνομνήμων, 1910 (VII), 367. Ἀθῆναι).

Въ этомъ сообщеніи съ Запада заключается выразительное свидѣтельство объ угнетенномъ положеніи христіанъ въ Египтѣ (равно и въ Сиріи и Палестинѣ) подъ властью мамелюковъ и объ упадкѣ іерархическаго здѣсь предстоятельства. Но болѣе подробныя и цѣнныя свѣдѣнія докладъ сообщаетъ о Константинопольской церкви (см. нашу статью „Патріархія и храмы въ Константинополѣ отъ второй половины XV вѣка до настоящаго времени“ въ *Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія* за 1915 г., іюль, стр. 24—28 отдѣла „Современная лѣтопись“).

[432]) Списки епархій Александрійской церкви по каталогамъ императора Льва VI Мудраго, Нила Доксапатра и Діонисіевскому (отъ 1681 г.) опубликованы въ книгѣ епископа *Порфирія Успенскаго* „Александрійская патріархія“, I, 333—340 (Ср. *Wiltsch*, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik, B. II, S. 355—356. Berlin 1846). Представляемые же нами списки служатъ прямымъ дополненіемъ этого русскаго изданія.

епископіи пришли въ крайній упадокъ, такъ что въ указанное время александрійскій престолъ имѣлъ только одного митрополита—Ливіи. Патріархъ могъ получать средства для жизни отъ православныхъ христіанъ въ Триполи Варварійскомъ (Βαρβαρίας или Μπαρπαρίας), гдѣ есть и церковь св. Георгія, въ Тунисѣ (εἰς τὸ Τούνετον ἤ Τούνεζ), гдѣ также есть церковь св. Георгія, и въ Алжирѣ (εἰς τὸ Ἄλγκερ ἤ Ἀλιτζὲρ), гдѣ находится церковь Богородицы, потому что и эти мѣстности и епархіи подчинены его вѣдѣнію и онъ могъ имѣть здѣсь обитаніе и продовольствіе. Кромѣ того, онъ, если пожелаетъ, могъ хиротонисать и другихъ митрополитовъ, т. е. Мемфиса, который теперь называется Каиръ, или Алкаиръ, или Мисири, гдѣ живутъ и православные христіане и находятся двѣ церкви, одна въ большомъ Мисири—во имя св. Николая и другая въ старомъ Мисири—во имя св. Георгія,—Пилусія (а Пилусій есть Таміаѳи=Даміета), гдѣ существуетъ и церковь во имя св. Георгія, и Метилиды (которая нынѣ называется у турокъ Рахити, у итальянцевъ же Розетта—Ροσσέτ), гдѣ есть церковь св. Николая. Въ этихъ епархіяхъ могутъ жить и митрополиты и имѣть достаточное управленіе и содержаніе, какъ отъ жителей христіанъ-арабовъ, такъ и отъ пріѣзжихъ, потому что здѣсь находится много торговцевъ и моряковъ, Рахити же и Таміати являются пристанями Нила и Египетскаго моря. Однако, патріархъ не возводитъ митрополитовъ для этихъ епархій, потому что патріаршій престолъ, т. е. городъ Александрія, не имѣетъ православныхъ христіанъ въ средѣ своихъ жителей; и вотъ, будучи лишенъ возможности жить въ Александріи, патріархъ перенесъ свое мѣстопребываніе въ митрополію Мемфиса, гдѣ большею частью и проживаетъ; но такъ какъ доходы этой митрополіи недостаточны для управленія, соотвѣтствующаго по возможности патріаршему сану, онъ держитъ въ своей власти и двѣ остальныя митрополіи, т. е. Пилусій и Метилиду, въ которыя онъ и отправляется и живетъ, сколько желаетъ, равно какъ и въ монастырѣ св. Саввы въ Александріи. Патріархъ всегда имѣетъ въ этихъ мѣстахъ своихъ экономовъ, правителей и епитроповъ, которые постоянно находятся тамъ и заботятся обо всѣхъ доходахъ и дѣлахъ патріаршаго престола.

Митрополиты александрійскаго престола носили слѣдующіе титулы:

Ливіи—пречестный и экзархъ Африки.

Мемфида или Мемфиса—пречестный и экзархъ всей Аркадіи.

Пилусія—пречестный и экзархъ Августамники.

Метилида или Метилиса—пречестный и экзархъ Египта [433]).

Съ представленнымъ въ Синтагматіонѣ патріарха Хрисанѳа исчисленіемъ митрополій Александрійской церкви совпадаетъ и списокъ ихъ, извлеченный нами изъ рукописнаго греческаго Номоканона въ библіотекѣ монастыря св. Іоанна Предтечи Вазелона въ Понтѣ, близь Трапезунта, написаннаго въ февралѣ 7236—1728 года, индикта VII [434]). Здѣсь въ главѣ 222-й (σκβ') указаны слѣдующія «Αἱ μητροπόλεις τῆς Ἀλεξανδρείας:

Ὁ Λιβύης, ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ἀφρικῆς.

Ὁ Μέμφιδος, ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ἀρκαδίας.

Ὁ Πηλουσίου, ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Αὐγουσταμνίκης [435]).

Ὁ Μετήλιδος [436]), ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης γῆς Αἰγύπτου».

И въ 1855 г. александрійскій патріархъ имѣлъ четыре подчиненныя митрополіи—Ливіи, Мемфиса, Пилусія и Мети-

---

[433]) Χρυσάνθου, τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων, Συνταγμάτιον, σ. 69—70. Ἐν Τεργοβύστῳ 1714.—Аналогичныя свѣдѣнія объ Александрійской церкви сообщаются въ рѣдкой брошюрѣ „Описаніе Четырехъ Вселенскихъ (sic) Патріаршихъ Престоловъ: Константинопольскаго, Александрійскаго, Антіохійскаго и Іерусалимскаго. Въ Санктпетербургѣ, 1784 года. Печатано у Христофора Геннига“ (стр. 1—59). „Описаніе“ представляетъ—за малымъ исключеніемъ—переводъ отмѣченнаго труда іерусалимскаго патріарха Хрисанѳа. Въ частности, „О патріаршемъ александрійскомъ престолѣ“ здѣсь сообщается и слѣдующее: „Священноначальство Александрійское есть престолъ святаго апостола и евангелиста Марка, который усыновленъ быть верховному апостолу Петру, простирается до внутреннія Индіи и земли Миринскія, гдѣ былъ престолъ апостола Ѳомы, а оттуда до Мармарійской Ливіи, Африки, Треполіи и всея Египетскія страны, даже до предѣловъ Палестинскихъ, Юго-Асійскія и Юго Африканскія страны“. Подчиненные александрійскому патріарху іерархи титулуются здѣсь слѣдующимъ образомъ: 1) „Первоначальный митрополитъ Ливійскій называется нынѣ патріаршій властеблюститель въ Африкѣ; 2) первостепенный митрополитъ Мемфійскій и патріаршій властехранитель во всей Аркадіи; 3) первоначальный митрополитъ Пилусійскій и Августамнійскій и 4) первостепенный митрополитъ Метилійскій и патріаршій мѣстоблюститель въ Египтѣ“ (стр. 17—21).

[434]) Номоканонъ переписалъ „Γεώργιος Πασχάλης ἐξ Ἀττικῆς“. Рукопись безъ № и безъ исчисленія листовъ.

[435]) Κῶδ. Αὐγουστανίκης.

[436]) Μετίληδος.

лида, при чемъ іерархи титуловались почти такъ-же, какъ ихъ титулы указаны и въ отмѣченной рукописи 1728 года [437]).

Представляетъ интересъ полный титулъ александрійскаго патріарха, возглашаемый при многолѣтствованіи (φήμη) во время богослуженій.

Въ кодексѣ № 487 Патріаршей библіотеки въ Іерусалимѣ, содержащемъ автографъ патріарха Самуила Капасули, на л. 146*a* это многолѣтствованіе записано въ слѣдующей формулѣ: «Σαμουὴλ ([ἤτοι] Γερασίμου) τοῦ μακαριωτάτου, σοφωτάτου τε καὶ παναγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν, αὐθέντου καὶ δεσπότου, πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγάλης πόλεως 'Αλεξανδρείας, Λιβύης, Πενταπόλεως, Αἰθιοπίας καὶ πάσης γῆς Αἰγύπτου, πατρὸς πατέρων, ποιμένος ποιμένων, ἀρχιερέως ἀρχιερέων, τρίτου καὶ δεκάτου τῶν ἀποστόλων καὶ κριτοῦ τῆς οἰκουμένης, πολλὰ τὰ ἔτη». То-есть: Самуилу ([или] Герасиму) [438]), блаженнѣйшему, мудрѣйшему и святѣйшему отцу нашему, владыкѣ и господину, папѣ [439]) и патріарху великаго города Александріи, Ливіи, Пентаполя, Эѳіопіи и всей земли Египта, отцу отцовъ, пастырю пастырей, архіерею архіереевъ, тринадцатому изъ апостоловъ и судіи вселенной, многая лѣта». Это многолѣтствованіе возглашается архидіакономъ на литургіи во время патріаршаго служенія [439a]).

Но есть другое многолѣтіе, которое возглашается на богослуженіяхъ канонанархомъ лишь три раза въ годъ—въ сочельникъ Рождества Христова, наканунѣ Крещенія и въ великую пятницу—по исполненіи послѣдняго стиха девятаго часа. Формула послѣдняго многолѣтія александрійскаго патріарха сообщается антіохійскимъ патріархомъ Макаріемъ въ весьма интересномъ и важномъ его дневникѣ, арабскій подлинникъ котораго былъ поднесенъ антіохійскимъ патріархомъ Григоріемъ IV Государю Императору во время пребы-

---

[437]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, Σύνταγμα, V, 522.—Различіе заключается лишь въ слѣдующемъ: митрополитъ ливійскій титуловался экзархомъ „Африки“ (безъ прибавленія „всей“), метилидскій—экзархомъ „Египта“ (безъ добавленія—„всей земли“), а митрополитъ пилусійскій назывался—„Ὁ Πηλουσίου Ὄρους“. Но послѣдняя прибавка („Горы“) не оправдывается другими Notitiae episcopatuum (*Parthey*, *Gelzer*).

[438]) Разумѣется, предшественникъ Самуила по престолу, Герасимъ Паллада.

[439]) Византійскій канонистъ Ѳеодоръ Вальсамонъ пишетъ: „Божественныя и священныя писанія и отеческія преданія называютъ *папою* епископа Рима, *равно и епископа Александріи*“ (Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, IV, 550).

[439a]) Ср. выше, стр. 146.

нанія въ Петроградѣ въ 1913 году, а фотографическій снимокъ находится въ Азіатскомъ Музеѣ при Императорской Академіи Наукъ (ркп. № 29, инв. 1914 г., № 800).

Здѣсь на стр. 34—35 многолѣтіе въ честь александрійскаго патріарха читается слѣдующимъ образомъ: «Боже, сохрани намъ жизнь отца и владыки нашего, святѣйшаго и блаженнѣйшаго патріарха киръ..., папы и патріарха города великой Александріи, всей страны Нубіи, Еѳіопіи, Египта и пяти западныхъ городовъ, и судіи вселенной. Да сохранитъ Богъ его власть во вѣки. Аминь, аминь, аминь» (трижды).

И еще: «Господи Боже, огради, сохрани и укрѣпи Твоею Божественною помощью архіерейство его невредимымъ, мирнымъ, здравымъ и даруй ему долгую жизнь и многія лѣта, сохраняя его отъ всякаго вреда, недуга и неисцѣлимой болѣзни, и покори подъ ноги его всякаго врага и супостата» (трижды).

И затѣмъ: «Господи Боже, по молитвамъ его святѣйшества, спаси, укрѣпи и сохрани преосвященнѣйшихъ его архіереевъ, боголюбезнѣйшихъ епископовъ, всепреподобнѣйшихъ игуменовъ, достопочтеннѣйшихъ клириковъ, благоговѣйнѣйшихъ іереевъ, преподобнѣйшихъ іеромонаховъ, почтеннѣйшихъ іеродіаконовъ, честнѣйшихъ чтецовъ, достойнѣйшихъ и благороднѣйшихъ архонтовъ и всѣхъ православныхъ христіанъ на многія лѣта. Аминь, аминь, аминь» (трижды).

Наконецъ: «Да подастъ Богъ тебѣ, владыка, многія лѣта! Да ниспошлетъ Богъ тебѣ, владыка, многія лѣта! Да даруетъ Богъ тебѣ, владыка, многія лѣта» (трижды) [440]).

Титулъ александрійскаго патріарха, сохранившійся и до настоящаго времени, унаслѣдованъ отъ древней византійской эпохи. Въ «Новомъ изложеніи» византійскаго патріарха Нила, составленномъ въ 1386—7 году (индикта X), содержится слѣдующій образецъ того, «какъ патріархъ [Константинополя нынѣ] пишетъ патріарху Александріи»: «Святѣйшій владыка, папа и патріархъ Александріи и всего Египта, Пентаполя, Ливіи и Эѳіопіи, во Святомъ Духѣ вожделѣннѣйшій братъ и сослужитель. Молю Бога, чтобы святительство твое пребывало въ

---

[440]) Кромѣ того, въ этой рукописи на стр. 25—26 находится списокъ именъ александрійскихъ епископовъ и патріарховъ отъ Евангелиста Марка до Косьмы II включительно. Этотъ списокъ помѣщенъ въ *Приложеніяхъ* къ нашему сочиненію (Ἀλεξανδρινὰ ἔγγραφα, № II).

тѣлесномъ здравіи для благополучія и пользы христоименнаго подъ твоею властію общества». «*И въ концѣ*: Будь здоровъ о Господѣ, блаженнѣйшій владыка» [441]). Здѣсь же сообщается, «какъ [митрополиты] пишутъ патріарху Александріи», а именно: «Святѣйшій владыка мой, папа и патріархъ Александріи и всего Египта, Пентополя, Ливіи и Эѳіопіи, во Святомъ Духѣ божественнѣйшій и достопочтеннѣйшій мой отецъ» [442]).

Любопытныя свѣдѣнія сообщаетъ объ александрійскомъ патріархѣ церковный писатель XV в. Симеонъ, архіепископъ Ѳессалоникскій. Именно, онъ говоритъ, что «всѣ іерархи Востока и іереи, кромѣ патріарха Александріи, совершаютъ богослуженіе съ непокрытою головою,—не по умаленію какому-либо, но по основанію болѣе высокому и даже вполнѣ божественному». И затѣмъ онъ раскрываетъ, что апостолъ Павелъ уразумѣлъ это основаніе, когда называлъ Христа нашею главою, а насъ членами и поучалъ, что мы, почитая главу Христа, должны и во время молитвы имѣть головы непокрытыми. Кромѣ того, хиротонисуемый получаетъ хиротонію съ обнаженною головою, и поэтому долженъ молиться и совершать богослуженіе такъ, какъ былъ хиротонисанъ, особенно же іерархъ, который во время хиротоніи имѣетъ на головѣ Евангеліе, и поэтому во время совершенія божественной службы не долженъ пользоваться другимъ покрываломъ для головы. Но, быть можетъ, возразятъ, — продолжаетъ Симеонъ Ѳессалоникскій,—что патріархъ Александріи имѣетъ на головѣ священное покрывало, равно и другіе очень многіе—по древнему преданію, и значитъ, они поступаютъ неправильно... Нѣтъ, —говоритъ церковный писатель,—это для

---

[441]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, Σύνταγμα, V, 497.—Въ отмѣченномъ выше „Описаніи" обращеніе константинопольскаго патріарха къ александрійскому изложено въ слѣдующей формулѣ: „Святѣйшій владыко! Священноначальниче, патріархъ александрійскій и вся Египетскія страны Первосвятителю, іерарше Пентапольскій, Ливійскій и Еѳіопскій, въ Дусѣ Святѣ вожделѣннѣйшій брате и сослужителю! Молю Бога, да здравствуетъ Твоя святыня ненарушимо во утвержденіе и благоденствіе христоименитаго твоего исполненія. *А въ концѣ*: Здравствуй о Господѣ, всеблаженнѣйшій владыко" (стр. 43—44).

[442]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, V, 502.—Въ „Описаніи" же читаемъ: „Всесвятѣйшій владыко мой, главо Церкви! Патріархъ александрійскій и всего Египта первосвятителю, Пентапольскій, Ливійскій и Еѳіопскій іерарше! Мнѣ въ Дусѣ Святѣ Божественнѣйшій и со всякимъ благоговѣніемъ достойно почитаемый отче" (стр. 46).

поступающихъ такъ является древнимъ преданіемъ, къ тому же вполнѣ законнымъ, ибо подзаконный архіерей носилъ на головѣ кидаръ, который называли и митрою, какъ предпочитаютъ называть и пользующіеся ею іерархи. Быть можетъ, они имѣютъ митру и на подобіе терноваго вѣнца Господа, или и плата (сударь), который былъ на головѣ Его [443]). Въ другомъ своемъ твореніи Симеонъ Ѳессалоникскій пишетъ: «Папа римскій носилъ на головѣ митру и тогда, когда церковь была объединена, какъ и патріархъ александрійскій. Кто далъ это право [римскому папѣ], невозможно изслѣдовать,— если это не было воспринято отъ древняго архіерея по нѣкоторому подражанію, такъ какъ онъ имѣлъ на головѣ кидаръ... Кириллъ же, великій [патріархъ] Александріи, получилъ отъ собора (право) имѣть на головѣ покрывало, такъ какъ онъ просилъ объ этомъ вслѣдствіе болѣзни. Другіе же говорятъ, что онъ получилъ его отъ папы, занимая его мѣсто на третьемъ соборѣ. Мы же признаемъ болѣе основательнымъ первое, а именно—воспріявшіе благодать получили это по подражанію древнимъ одеждамъ іерея, если же не по такому подражанію, то во образѣ терноваго вѣнца или и священнаго плата. А всѣ другіе архіереи совершаютъ богослуженіе и молятся съ непокрытою головою вслѣдствіе того, что они имѣютъ Христа главою, какъ говоритъ божественный Павелъ. Это, дѣйствительно, и по значенію является болѣе священнымъ» [444]).

Въ заключеніе сообщимъ немногія свѣдѣнія о современномъ состояніи Александрійской церкви.

Въ настоящее время, кромѣ епархіи блаженнѣйшаго Фотія, папы и патріарха Александріи, Ливіи, Пентаполя, Эѳіопіи и всей земли Египта [445]), въ предѣлахъ александрійскаго патріаршаго престола находятся слѣдующія митрополіи:

---

[443]) Συμεών, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Ἑρμηνεία περί τε τοῦ θείου ναοῦ, κεφ. με'. *Migne*, P. gr., t. CLV, col. 716—717.

[444]) Τοῦ αὐτοῦ Ἀποκρίσεις πρός τινας ἐρωτήσεις ἀρχιερέως, κεφ. κ'. Ibid., col. 872CD. Ср. Φωτίου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Νομοκάνων, τίτλ. η', κεφ. α', σχόλιον (Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, Σύνταγμα, I, σ. 149); Θεόδωρος ὁ Βαλσαμών, Μελέτη χάριν τῶν δύο ὀφφικίων, τοῦ τε χαρτοφύλακος καὶ τοῦ πρωτεκδίκου (Ibid., IV, 539); *Codinus*, De officiis, p. 169—170 (*Gretseri* et *Goari* Commentarius). Bonnae 1839; *Goar*, Εὐχολόγιον, 259—260. Venetiis 1730.

[445]) Въ составъ патріаршей „епархіи Александріи“ входятъ города: Александрія (съ храмами — патріаршимъ св. Саввы, Благовѣщенія, Успенія Богородицы [построенъ православными арабами], Успенія Бо-

1. Триполійская [446]), митрополитъ Ѳеофанъ, состоящій и патріаршимъ епитропомъ въ Александріи.

2. Мемфисская [447]), митрополитъ Нектарій, патріаршій епитропъ въ Каирѣ.

3. Пилусійская [448]), митрополитъ Поліевктъ.

4. Леонтопольская [449]), митрополитъ Христофоръ.

5. Птолемаидская [450]) (вакантна).

6. Аксомская [451]) (вакантна).

Въ патріархатѣ въ настоящее время насчитывается 57 хра-

гоматери на кладбищѣ и молитвеннымъ домомъ св. Екатерины въ сиротскомъ пріютѣ Бенаки), Ибраимія (храмы—св. Николая, построенъ М. Гогомъ, и архистратига Михаила, построенъ К. Іоанниди), Рамле (св. Стефана—построенъ Ст. Цициніа—и пророка Иліи), Каиръ (св. Николая—патріаршій храмъ, св. апостола и евангелиста Марка, свв. Константина и Елены—построенъ Н. Чанакли), Старый Каиръ (Успенія Богоматери на кладбищѣ и св. Георгія), Даманхуръ (молитвенный домъ свв. Константина и Елены), Рахити (св. Николая), Кафръ-эль-Загіатъ (св. Георгія), Танта (Срѣтенія Господня, св. Георгія—построенъ православными арабами), Махалла-Кибира (св. Георгія) и Пенха (св. Николая).

[446]) Въ епархіи Триполи (и Ливіи) находятся города и села: Марса-Мадруха (молитвенный домъ Воскресенія), Триполи (храмъ св. Георгія), Бенгази (Благовѣщенія), Сфаксъ (св. Николая), Зерба (св. Николая), Тинисъ (св. Георгія) и др.

[447]) Въ епархіи Мемфиса находятся: Зейтунъ (храмъ св. Димитрія), Хелуанъ (св. Спиридонія), Фаюмъ (Премудрости Божіей) и Шибинъ-эль-Комъ (св. Спиридонія).

[448]) Въ составъ ея входятъ: Мансура (съ храмомъ свв. Аѳанасія и Кирилла), Даміета (св. Николая), Портъ Саидъ (Преображенія Господня), Шербинъ (Успенія Богоматери) и Велкасъ (св. Трифона).

[449]) Въ епархіи находятся: Загажикъ (каѳедральный городъ съ храмомъ Трехъ Іерарховъ), Измаилія (св. Георгія), Суэцъ (св. Георгія), Фагусъ (Честнаго Предтечи), Мипетъ-эль-Камхъ (св. Георгія), Зифта (св. Георгія) и Митъ-Гамръ (архистратига Михаила и прочихъ Безплотныхъ Силъ).

[450]) Въ предѣлахъ ея находятся: Бени Суефъ (храмъ Трехъ Іерарховъ), Минія (каѳедральный городъ съ храмомъ Честнаго Предтечи), Асіутъ (молитвенный домъ св. Спиридонія), Соханкъ (молитвенный домъ Благовѣщенія), Ассуанъ (съ храмомъ св. Антонія и молитвеннымъ домомъ Благовѣщенія) и Эль-Уксоръ (молитвенный домъ).

[451]) Въ ея составъ входятъ—Нубія и находящіеся здѣсь города: Вади-Халфа въ Нижней Нубіи (съ храмомъ Премудрости Божіей), Атбара (Благовѣщенія) и Хартумъ (Благовѣщенія) въ Верхней Нубіи и Портъ-Суданъ (св. апостола Марка) и Эѳіопія съ городами: Асмара (храмъ Благовѣщенія) и Керенъ (Честнаго Предтечи), Джибути (молитвенный домъ свв. Константина и Елены) и Адисъ-Абеба (молитвенный домъ св. Фрументія).

мовъ, да три церкви строятся [452]), монастырей существуетъ пять [453]). Греческія школы различнаго типа и назначенія устроены почти во всѣхъ городахъ и селахъ, гдѣ имѣются и православные храмы, особенно же въ Александріи [454]) и Каирѣ [455]). Въ двухъ послѣднихъ городахъ сосредоточены и благотворительныя учрежденія [456]). Греческіе и арабскіе православные киноты существуютъ въ Александріи, Каирѣ, Даманхурѣ, Кафръ-эль-Загіатѣ, Махалла-Кибирѣ, Митъ-Гамрѣ, Пенхѣ, Хелуанѣ, Зейтунѣ, Фаюмѣ, Бени-Суѳфѣ, Мансурѣ, Загажикѣ, Даміетѣ, Минетъ-эль-Камхѣ, Зифтѣ, Миніи, Портъ-Саидѣ, Портъ-Суданѣ, Асмарѣ, Измаиліи, Факусѣ, Суэцѣ и другихъ городахъ. Эти общины хорошо организованы, живутъ по особымъ уставамъ и управляются особыми кинотскими епитропіями [457]).

Общее количество православнаго населенія въ александрійскомъ патріархатѣ нынѣ исчисляется около 250.000 человѣкъ [458]).

Такъ возрасла и окрѣпла православная церковь въ Египтѣ. И въ отношеніи избранія патріарховъ Александрійская церковь въ настоящее время находится въ условіяхъ вполнѣ

---

[452]) Именно: въ Каирѣ св. Аѳанасія (строится на средства Хрисафида), въ Бенгазѣ—Благовѣщенія и въ Джибути.

[453]) Св. Саввы въ Александріи (патріаршій), св. Николая въ Рахити (патріаршій), св. Николая въ Каирѣ (патріаршій), св. Николая въ Даміетѣ (патріаршій) и св. Георгія въ Старомъ Каирѣ.

[454]) Гимназія Аверова (съ коммерческимъ отдѣленіемъ), мужская городская школа Тосицы, мужская городская школа Зервудаки, женскій институтъ Аверова, городская женская школа Зервудаки, смѣшанная народная школа въ Рамліи, ремесленная школа Сальваги, греческій лицей Гика, греко-французскій лицей Симотта и Михаилиди, вечерняя школа Аріона и др.

[455]) Амбетьевская гимназія, женскій институтъ Ахиллопула, городская кинотская школа, начальная школа Шюбра и др.

[456]) Въ Александріи: греческое благотворительное общество, благотворительное братство греческихъ дамъ, сиротскій пріютъ Бенаки, столовая Бенаки для бѣдныхъ, больница греческаго кинота; въ Каирѣ—греческая больница, общество покровительства греческой молодежи и пр.

[457]) Ἡμερολόγιον „Ἐκκλησιαστικοῦ Φάρου“ τοῦ ἔτους 1915. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ 1915.

[458]) Ср. *И. И. Соколовъ*, Православный греческій Востокъ, стр. 23—24. П. 1913; *Karl Beth*, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, S. 39—48. Berlin 1902; *Adrian Fortescue*, The orthodox eastern Church, p. 285—286. London 1907 [здѣсь указана (p. XV—XXVII) и другая литература предмета].

благопріятныхъ для фактическаго осуществленія составленнаго въ 1874 года «Устава объ избраніи патріарха Александріи», которымъ вновь было возстановлена «непоколебимая, древняя и священная ея прономія», заложенная въ основѣ прежней ея жизнедѣятельности и избирательной практики.

Итакъ, избраніе патріарховъ Александрійской церкви въ XVIII и XIX столѣтіяхъ, служащее предметомъ настоящаго сочиненія, разсматривается въ значеніи цѣлой группы актовъ, входившихъ въ составъ сложнаго избирательнаго процесса,— начиная отъ времени отреченія правящаго патріарха отъ власти, или фактическаго вдовства александрійскаго патріаршаго престола и оканчивая вступленіемъ вновь избраннаго патріарха въ каноническое общеніе съ прочими автокефальными церквами православнаго Востока посредствомъ мирныхъ посланій. Отреченіе правящаго александрійскаго патріарха отъ престола и указаніе своего діадоха или преемника, приготовленія въ Египтѣ къ избранію новаго патріарха соборнымъ порядкомъ— при участіи духовенства и міряпъ и составные акты этого порядка въ ихъ послѣдовательномъ развитіи и осуществленіи, перенесеніе, въ зависимости отъ историческихъ обстоятельствъ, избирательнаго процесса изъ Египта въ Константинополь и предварительное обращеніе къ Великой Христовой церкви со стороны духовенства и народа Александрійской церкви съ просьбами о содѣйствіи въ избраніи патріарха и о покровительствѣ, сношенія вселенской патріархіи то съ христіанами Александрійской церкви, то съ патріархами Востока относительно избранія новаго предстоятеля Александрійской церкви, совершеніе избранія въ Константинополѣ при участіи вселенскаго патріарха и священнаго при немъ синода, а иногда и при содѣйствіи патріарховъ антіохійскаго и іерусалимскаго, вступленіе вновь избраннаго патріарха въ общеніе съ своею паствою, его хиротонія и исповѣданіе вѣры, интронизація и представленіе гражданскому правительству, султанскій бератъ новому патріарху и его содержаніе, мирныя грамоты александрійскаго патріарха къ прочимъ патріархамъ и предстоятелямъ православныхъ церквей Востока — вотъ тѣ отдѣльные акты, которые входили въ составъ сложнаго патріаршаго избирательнаго процесса и служатъ предметомъ нашего историческаго очерка по руководству оффиціальныхъ документовъ и дополнительныхъ историческихъ матеріаловъ, отчасти рукописныхъ. А на ряду съ этими вопросами здѣсь разсматриваются уставы

объ избраніи александрійскихъ патріарховъ, регламентировавшіе въ послѣднее время этотъ сложный процессъ, анализируется въ своемъ содержаніи и историческомъ примѣненіи «непоколебимая, древняя и священная прономія» Александрійской церкви въ избраніи патріарховъ, совмѣщавшая участіе въ этомъ дѣлѣ со стороны какъ духовенства, такъ и народа, подробно обозрѣваются историческія отклоненія отъ этой прономіи, бывшія въ теченіе XVIII и XIX вѣковъ, и тѣ движенія и волненія въ нѣдрахъ Александрійской церкви, которыя возникали здѣсь на почвѣ и въ связи съ избраніемъ новыхъ ея предстоятелей. Разсмотрѣніе избранія патріарховъ Александріи въ предѣлахъ указаннаго періода дало намъ возможность и съ точностью установить хронологическія даты въ отношеніи ко многимъ изъ нихъ, отмѣтить связь позднѣйшей избирательной въ Александріи практики съ болѣе раннею, восходившею къ византійскому періоду, сообщить данныя относительно епархій александрійскаго престола, титула патріарховъ и иныхъ подробностей въ общемъ состояніи Александрійской церкви въ XVIII и XIX вѣкахъ. Наконецъ, вопросъ объ избраніи александрійскихъ патріарховъ даетъ много поводовъ говорить о взаимныхъ отноношеніяхъ Александрійской и Константинопольской церквей, такъ какъ многіе александрійскіе патріархи были избраны въ Константинополѣ, при участіи вселенскихъ патріарховъ и священнаго при нихъ синода. Въ церковно-исторической литературѣ, въ связи съ фактами избранія александрійскихъ патріарховъ въ Константинополѣ, высказывался соблазнительный взглядъ о такъ называемомъ «папизмѣ» вселенскихъ патріарховъ въ отношеніи къ патріархамъ не только Александріи, но и Іерусалима и Антіохіи. Такой взглядъ прививался съ тѣмъ большею легкостью и пріемлемостью, что до настоящаго времени ни въ одномъ научномъ сочиненіи, относящемся къ исторіи Александрійской церкви, не были подвергнуты изученію и анализу вновь опубликованные документы о взаимныхъ отношеніяхъ Константинополя и Александріи по поводу избранія первоіерарховъ александрійскаго престола въ XVIII—XIX в. Произведенный же въ нашемъ сочиненіи анализъ оффиціальныхъ грамотъ, изданныхъ патріархами Александріи и Константинополя въ связи съ избраніемъ александрійскихъ патріарховъ, привелъ насъ къ безспорному научному выводу, что о такъ называемомъ «папизмѣ» или «папистическомъ іеро-

кратизмѣ» константинопольскихъ патріарховъ и рѣчи быть не можетъ, а отношенія предстоятелей Константинопольской церкви къ александрійскому патріаршему престолу были по существу и въ дѣйствительности проникнуты не властолюбивыми и разрушительными папистическими притязаніями, а началами любви и братства, мотивами защиты и покровительства, стремленіемъ оказать содѣйствіе въ нуждѣ, протянуть руку братской помощи, о которой непрестанно и настойчиво просили сами христіане Александрійской церкви, находившейся въ тѣхъ или иныхъ затрудненіяхъ и не имѣвшей возможности собственными силами и средствами выйти изъ угнетавшихъ ее бѣдствій. И центральный мотивъ, господствующая тенденція участія вселенской патріархіи въ избраніи александрійскихъ патріарховъ заключались именно въ материнской попечительности и помощи, а вовсе не въ стремленіи,—какъ иногда утверждается,—лишить александрійскій престолъ автокефальнаго достоинства и подчинить его власти вселенскаго патріарха, этого мнимаго «папы для всего православнаго Востока». Напротивъ, александрійскій патріаршій престолъ, испытавшій въ прошломъ весьма много бѣдствій отъ угнетавшаго его (съ VII в.) мусульманскаго ига, сохранилъ свое существованіе до настоящаго времени и автокефальное достоинство и при содѣйствіи и помощи Великой Христовой церкви. Въ частности, избраніе александрійскихъ патріарховъ, прошедшее въ теченіе вѣковъ чрезъ многотрудный путь различныхъ осложненій, завершился, наконецъ, возстановленіемъ его порядка въ соотвѣтствіи съ древнею и священною прономіей автокефальной Александрійской церкви, при чемъ этотъ завершительный моментъ состоялся при александрійскомъ патріархѣ Софроніи IV (1870—1899), который, какъ раньше занимавшій константинопольскій патріаршій престолъ (1863—1866), вполнѣ и выразилъ въ своей патріаршей дѣятельности въ Египтѣ духъ миролюбія, братства и взаимопомощи, характеризовавшій и прежнее—*за немногими фактическими исключеніями*—участіе Константинопольской церкви въ избраніи александрійскихъ патріарховъ.

Историческимъ матеріаломъ для нашего очерка послужили преимущественно оффиціальные документы, недавно опубликованные въ различныхъ греческихъ сборникахъ и журналахъ, а также и вновь изданные нами въ «Приложеніяхъ» къ настоящему сочиненію. Въ виду высокой научной важности

этихъ памятниковъ и въ интересахъ методологической стороны нашей работы, мы предлагаемъ многіе изъ нихъ—по возможности—въ близкомъ къ ихъ подлиннику изложеніи, а иногда и въ переводѣ: тщательное изученіе источниковъ вопроса есть вѣрнѣйшій путь къ научно-объективному его изслѣдованію.

Исторія православной Александрійской церкви разработана въ научномъ отношеніи весьма мало—какъ въ русской, такъ и въ иностранной, въ частности греческой литературѣ. Наша цѣль будетъ достигнута, если предлагаемый трудъ, посвященный одному изъ существенныхъ предметовъ въ прошлой весьма интересной судьбѣ православнаго патріархата въ Египтѣ, внесетъ нѣкоторый свѣтъ въ недостаточно изученную церковно-историческую область и пойдетъ на встрѣчу одной изъ живыхъ и неотложныхъ потребностей высокой научной цѣнности.

И. Соколовъ.

Основы философіи религіи.

Методологическіе принципы философіи религіи.

Христіанство и философія исторіи.

1. Общія задачи. 2. Позиція религіи въ новое время и принципъ эволюціи. 3. Тайна исторіи и тайна христіанства. 4. Характеристика первоначальнаго христіанства. 5. Философія христіанства въ ея историческомъ развитіи.

1. Что̀ мы имѣемъ въ религіи—одно изъ преходящихъ звеньевъ культурно-исторической эволюціи или же абсолютную вѣчную цѣнность, возвышающуюся надъ законами времени? Вопросъ этотъ можетъ быть опредѣленно рѣшенъ только въ томъ случаѣ, если мы предварительно дадимъ исчерпывающій анализъ природы религіознаго сознанія и опредѣлимъ тѣ составные духовные элементы, изъ которыхъ она слагается. Но уже самая постановка вопроса о природѣ религіознаго сознанія представляется чрезвычайно сложной гносеологической проблемой, рѣшеніе которой находится въ прямой зависимости отъ опредѣленныхъ данныхъ методологіи и исторіи.

При такихъ условіяхъ, т. е. до момента выдѣленія составныхъ элементовъ религіознаго сознанія, одно только представляется вполнѣ несомнѣннымъ, что религія въ качествѣ духовнаго фактора находится между различными борющимися въ исторіи силами. Ближайшая исходная задача, такимъ образомъ, можетъ состоять только въ томъ, чтобы уяснить соотношеніе между ними и опредѣлить ту позицію, которую въ настоящее время занимаетъ среди нихъ религія.

Бросая общій взглядъ на историческую роль религіи, мы не можемъ не замѣтить, что религія съ самаго своего возникновенія боролась за существованіе, между прочимъ, и въ качествѣ системы опредѣленнаго міровоззрѣнія. И если мы признаемъ за нимъ хоть какую-нибудь объективную значимость, если мы признаемъ за нимъ его философскую правоспособность, то при провѣркѣ этой послѣдней мы должны будемъ пройти черезъ длинный рядъ различныхъ гносеологическихъ теорій, пытающихся прямо или косвенно разрушить религіозное міровоззрѣніе.

Въ борьбѣ съ противорелигіозными направленіями современной мысли мы должны будемъ имѣть въ виду возможность положительнаго рѣшенія главной проблемы религіи, проблемы богосознанія. Если не философски, то, по крайней мѣрѣ, методологически нашъ споръ можетъ считаться законченнымъ, когда намъ удастся доказать, что религія болѣе чѣмъ простой историческій феноменъ, болѣе чѣмъ опредѣленный психологическій фактъ, переживаемый только людьми опредѣленной душевной организаціи и настроенія, а имѣетъ свою собственную метафизику, объективная достовѣрность которой можетъ быть провѣрена путемъ умозрительнымъ и опытнымъ. Само собой разумѣется, что признавая въ христіанствѣ вершину религіознаго самоопредѣленія личности, выдвигая его абсолютность, его исключительность, его несравнимость со всѣми другими формами религіознаго сознанія, при провѣркѣ религіознаго міровоззрѣнія мы будемъ имѣть въ виду міровоззрѣніе христіанства, такъ какъ въ немъ одномъ философствующій разумъ можетъ найти высшее удовлетвореніе и философская истина свое идеальное воплощеніе, такъ что въ концѣ концовъ понятіе религіи и понятіе христіанства, съ точки зрѣнія ихъ философской цѣнности, будутъ для насъ вполнѣ идентичными.

Но для того, чтобы легче было оріентироваться среди различныхъ умственныхъ теченій, оспаривающихъ религіозное міровоззрѣніе, для того чтобы судить объ ихъ сравнительной цѣнности, мы должны будемъ избрать съ ними какую-либо общую почву, мы должны будемъ условиться насчетъ самаго критерія достовѣрности, который бы далъ намъ возможность перейти отъ безспорныхъ общихъ положеній къ выводамъ болѣе или менѣе достовѣрнымъ. И наши поиски за этимъ критеріемъ, хотя и представляются довольно

трудными, но далеко не безнадежными. Современная научная методологія при всемъ разнообразіи своихъ объяснительныхъ принциповъ могла бы принять какъ вполнѣ безспорное слѣдующее положеніе: всякая засвидѣтельствованная истина допускаетъ лишь одну возможную провѣрку ея, провѣрку при посредствѣ *разума и опыта.* А если такъ, то новое время, ознаменовавшееся расширеніемъ компетенціи научнаго метода, распространеніемъ методологіи опыта на всѣ сферы знанія, чрезвычайно благопріятствуетъ безпристрастному рѣшенію религіозной проблемы. По крайней мѣрѣ, для всякаго, кто различаетъ психологію религіознаго сознанія и его метафизику, представляется совершенно несомнѣннымъ, что міровоззрѣніе религіи можетъ опираться какъ на опытъ, такъ и на логическую аргументацію.

Понятіе опыта, при посредствѣ котораго формируется и провѣряется наше знаніе въ его предварительной стадіи, должно быть расширено и перенесено не только на міръ бытія внѣшняго, но и на сферу бытія внутренняго. Но само собой разумѣется, что знаніе, добываемое съ помощью одного опыта, носитъ незаконченный характеръ. Опираясь на одинъ лишь опытъ и не выходя за его предѣлы, мы можемъ только описывать явленія, не прибѣгая къ ихъ объясненію и не пытаясь заглянуть въ ихъ внутреннюю природу. Однако мы не имѣемъ права создавать искусственныя границы для знанія и оставаться во власти фактовъ, не объясняя ихъ. Нашъ разумъ вовсе не обреченъ на вынужденное самоубійство, и какъ только мы, опираясь на факты, переходимъ къ умозаключеніямъ, сразу же выступаетъ объективая значимость категоріи причинности. Благодаря такой конституціи нашего разума мы имѣемъ возможность полностью осуществить идеалъ знанія и полностью удовлетворить нашу потребность въ пониманіи.

Такимъ образомъ провѣрка всякой засвидѣтельствованной истины пріобрѣтаетъ свою законченность, съ одной стороны, благодаря опыту, когда она переживается нами или какъ фактъ внѣшняго порядка или какъ событіе внутренняго порядка, съ другой стороны, благодаря умозаключающей дѣятельности разума, когда она будетъ возведена къ своей опредѣляющей причинѣ, къ своему достаточному основанію. Ни одна истина, и въ томъ числѣ истина религіознаго порядка, не можетъ претендовать на полную законченность,

если она не пройдетъ черезъ это двойное испытаніе. Такое испытаніе и необходимо и вполнѣ достаточно, оно и только оно одно гарантируетъ насъ отъ ошибки и полузнанія.

Но религія представляетъ собою не только систему опредѣленнаго міровоззрѣнія, истинность котораго можетъ быть установлена совершенно такимъ же порядкомъ, какъ истинность любого теоретическаго положенія, но рядъ историческихъ фактовъ, относящихся къ временамъ болѣе или менѣе отдаленнымъ. Здѣть опытная провѣрка представляется по самому существу дѣла какъ будто совершенно невозможной. Въ силу этой невозможности опытной провѣрки религіозной истины сама религія какъ будто низводится на степень проблематическаго знанія, которому никогда не суждено сдѣлаться вполнѣ достовѣрнымъ знаніемъ. На этой предпосылкѣ нѣкоторое время можетъ базироваться догматизмъ отрицанія.

Однако всѣ наиболѣе значительные факты религіозной исторіи отличаются какимъ-то исключительнымъ характеромъ, характеромъ исключительной жизненности. Мы сами чувствуемъ себя связанными съ ними самыми интимными сторонами своей личности. Эти факты и эти событія какъ будто вѣчно повторяются передъ нашими глазами, и мы сами являемся ихъ живыми свидѣтелями, испытываемъ на себѣ ихъ силу, оцѣниваемъ ихъ значеніе, провѣряемъ ихъ истинность. Въ томъ-то и заключается, повидимому, вся особенность религіозной исторіи, что здѣсь нѣтъ исторической смерти; здѣсь событія не располагаются въ преемственномъ порядкѣ, когда одинъ историческій фактъ вытѣсняетъ другой, чтобы самому быть затѣмъ оттѣсненнымъ въ круговоротѣ временъ, когда одна историческая цѣнность упраздняетъ и вытѣсняетъ другую. Исторія религіи есть исторія расширенія ея объема, углубленія ея содержанія, измѣненія напряженности духа, развитія ея потенціальной энергіи.

Но даже и въ качествѣ простого историческаго событія религія не боится и не можетъ избѣгать результатовъ исторической критики. Ея событія наравнѣ съ другими событіями исторіи могутъ быть устанавливаемы путемъ историческаго *свидѣтельства*, болѣе или менѣе достовѣрнаго. Историческое свидѣтельство, достовѣрность котораго въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ быть абсолютной, является замѣной непосредственнаго опыта или историческимъ опытомъ, который былъ

произведенъ за насъ другими людьми. Такимъ образомъ религія становится на одинаковую методологическую почву со всѣми другими науками. А такая постановка религіозной проблемы можетъ послужить хотя бы косвенной причиной разсѣянія цѣлаго ряда предубѣжденій противъ религіи, и мы не сомнѣваемся, что она уже дала свои несомнѣнные плоды. Во всякомъ случаѣ, если мы послѣ предварительной провѣрки всѣхъ свидѣтельствъ, относящихся къ опредѣленному религіозному событію, убѣдимся, что свидѣтельства эти не могутъ быть поколеблены, что они вполнѣ достовѣрны, то здѣсь, въ этихъ изслѣдованіяхъ, мы будемъ имѣть въ объективномъ смыслѣ доказательство болѣе высокаго порядка, чѣмъ любой личный религіозный опытъ.

2. Едва-ли мы ошибемся, если будемъ утверждать, что времена прямолинейнаго и плоски вульгарнаго отрицанія религіи, имѣющаго свой глубочайшій источникъ или въ систематическомъ предубѣжденіи, или же въ полномъ отсутствіи научно-психологическаго отношенія къ несомнѣннымъ фактамъ религіознаго опыта, теперь безвозвратно миновали. Мы вовсе не рискуемъ впасть въ преувеличеніе, если скажемъ, что среди наиболѣе серьезно настроенныхъ современныхъ умовъ враждебныя вылазки противъ религіи отдѣльныхъ представителей противорелигіознаго теченія мысли окончательно утратили свой кредитъ, и воинствующая разрушительная форма безвѣрія въ наше время дѣлается явнымъ анахронизмомъ. Повидимому, столь грозная для основъ религіи отрицательная критика, пройдя весь циклъ своего развитія, исчерпала самое себя, а неисчерпаемая проблема религіи выступаетъ съ новой силой.

Даже и тѣ изъ новѣйшихъ мыслителей, которые не склонны становиться на точку зрѣнія религіознаго міропониманія или же ошибочно представляютъ себѣ дальнѣйшую эволюцію религіознаго сознанія, отмѣчаютъ несомнѣнный фактъ, что въ отношеніяхъ науки къ проблемамъ религіи до сихъ поръ, по крайней мѣрѣ, было что-то неладное, что такой настойчивый и повсемѣстный классъ явленій какъ религія требуетъ напряженнаго вниманія по отношенію къ себѣ и что, наконецъ, религіозныя системы, какъ-бы слабо ни выражена была въ нихъ научно-философская сторона вопросовъ жизни, должны имѣть опредѣленную функцію въ исторической эволюціи. Здѣсь уже религія возводится на

степень непреходящаго фактора историческаго процесса. И то признаніе, которое въ новое время дѣлается послѣдователями О. Конта съ его противорелигіознымъ закономъ о трехъ фазисахъ въ умственномъ развитіи человѣчества, именно, что слѣдствіемъ всей отрицательной критики было лишь несомнѣнное „усиленіе моральной власти христіанства надъ человѣчествомъ“, мы, во всякомъ случаѣ, должны будемъ считать знаменіемъ времени, можетъ быть, указывающимъ на поворотный пунктъ въ исторіи вообще. Мы являемся свидѣтелями поворотнаго движенія въ духовно-исторической жизни современнаго человѣчества, предвѣщающаго намъ благопріятные симптомы дальнѣйшихъ судебъ религіи. Если христіанство морально побѣдило разрушительныя для жизни теоріи, то можно предполагать, что въ немъ есть еще нераскрытыя жизненныя силы, которыя и подготовляютъ его грядущее торжество.

Но имѣются-ли какія-нибудь основанія для этой оптимистической вѣры въ торжество христіанства по всей линіи исторіи помимо прямого засвидѣтельствованія его противниковъ, не нарушается-ли ею самостоятельность историческаго движенія, не заключаетъ-ли въ себѣ эта вѣра посягательства на самый законъ времени, которому подчиняется процессъ историческаго развитія? Для опредѣленнаго рѣшенія всѣхъ этихъ сложныхъ вопросовъ намъ необходимо установить общія теоретико-философскія и философско-историческія предпосылки.

И прежде всего мы должны освободить себя отъ губительной власти иллюзій и одностороннихъ теорій. Выходя изъ опыта и опираясь на опытъ, *мы не имѣемъ никакихъ основаній отрицать объективную значимость исторической эволюціи такъ же, какъ и всякой другой эволюціи, такъ какъ само время, этотъ краеугольный камень эволюціи, съ нашей точки зрѣнія, является не субъективнымъ продуктомъ познающаго субъекта, а несомнѣнною реальностью, черезъ которую мы проходимъ и за границы которой мы постоянно пытаемся заглянуть.* Это — непостоянный, колеблющійся, волнующійся образъ вѣчности. Будучи метафизической границей личности, время въ мірѣ бытія эмпирическаго можетъ быть и источникомъ паденія и источникомъ возвышенія личности. То-же самое можно сказать и относительно понятія эволюціи въ обширномъ смыслѣ слова. Понятіе эволюціи всегда носитъ двоякій или даже двусторонній характеръ: оно является и раскрытіемъ прежде даннаго начала, превра-

шеніемъ потенціальнаго состоянія въ дѣятельное, и понятіемъ развитія въ тѣсномъ смыслѣ слова, т. е. осложненіе даннаго достигнутаго результата какими-нибудь посторонними элементами, обнаруженіе которыхъ вовсе не предопредѣляется первоначальной природой эволюціоннаго цѣлаго.

Онтологизировать законъ эволюціи, т. е. переносить его на всѣ формы дѣйствительности и въ томъ числѣ на само Абсолютное значитъ впадать въ крайности феноменализма, значитъ повторить ошибку Гегеля, которая была предусмотрѣна и устранена еще Декартомъ. Но и обходить законъ эволюціи и считать его иллюзорнымъ значитъ создавать для мысли не меньшія трудности, связанныя съ неизбѣжными выводами солипсизма, отъ которыхъ не могъ освободиться даже такой выдающійся мыслитель какъ Фихте. Для характеристики міровoго цѣлаго гераклитовское πάντα ῥεῖ и элеатская неизмѣнность, непричастность закону времени, не разложимость и саморавенство бытія слишкомъ отвлеченно и схематично, а не только односторонне. Въ каждой изъ этихъ системъ не трудно видѣть смѣшеніе бытія абсолютнаго съ бытіемъ, развивающимся въ границахъ пространства и времени, и упущеніе нѣкоторыхъ существенныхъ моментовъ въ міровомъ бытіи. Кромѣ того, ни въ одной изъ нихъ принципъ эволюціи не продуманъ до конца во всемъ его содержаніи.

Надо принять эволюцію въ ея дѣйствительной значимости и силѣ, надо признать ея значимость въ отношеніи ко всѣмъ событіямъ и ко всѣмъ явленіямъ, разыгрывающимся въ пространственно-временномъ мірѣ. Всякое событіе въ мірѣ должно быть разсматриваемо подъ угломъ дѣйствія закона эволюціи. Вселенная и мы сами находимся въ движеніи, и это движеніе не круговращательное, какъ ошибочно думали Гераклитъ и Ницше, а поступательное, — такова предварительная характеристика этого принципа, о которомъ древніе философы имѣли невполнѣ законченное представленіе.

Но для завершенія характеристики міровой эволюціи нужно опредѣлить ея внутреннюю природу и указать на самое направленіе эволюціоннаго движенія, ибо только однимъ этимъ направленіемъ опредѣляется вся цѣнность эволюціоннаго развитія. Міровое цѣлое представляется намъ системой различныхъ центровъ силъ, развивающихся прежде всего благодаря заложеннымъ въ нихъ потенціямъ. Первоначальный и прямой смыслъ эволюціи въ ея отношеніи къ

этимъ метафизическимъ центрамъ бытія будетъ въ сущности не развитіемъ, а раскрытіемъ уже заранѣе даннаго содержанія. Если-бы мы могли поставить себя на точку зрѣнія внѣпространственнаго и внѣвременнаго бытія, если-бы могли смотрѣть на вещи sub specie aeternitatis, то мы видѣли бы это содержаніе вполнѣ раскрытымъ и вполнѣ завершеннымъ, мы не имѣли бы передъ собой послѣдовательнаго перехода отъ одного момента къ другому, мы не имѣли бы передъ собой именно процесса эволюціоннаго развитія; каждое слагаемое этого сложнаго ряда не представляло бы для нашего зрѣнія ничего новаго, ничего неожиданнаго. Но именно вслѣдствіе безспорной ограниченности нашего духовнаго зрѣнія, вслѣдствіе того, что мы сами вовлечены въ потокъ временно-пространственнаго бытія послѣдовательное развитіе мірового цѣлаго представляется намъ совершенно неустранимымъ фактомъ.

Міровое цѣлое, какъ мы его наблюдаемъ и изучаемъ, является результатомъ самораскрытія и взаимодѣйствія различныхъ метафизическихъ центровъ бытія, и вся сложная эволюція міра опредѣляется свободнымъ развитіемъ этихъ центровъ. Если въ міровомъ бытіи осуществляется іерархическій порядокъ, т. е. если каждый рядъ въ этомъ сложномъ цѣломъ свободно опредѣляется въ своемъ развитіи высшимъ центромъ бытія, то такая эволюція міра будетъ поступательной. Если же этотъ естественный порядокъ нарушается, если разрушается основной принципъ всякой іерархіи, если развитіе основныхъ единицъ міра опредѣляется низшимъ центромъ, то мѣняется и основной тонъ міра, падаетъ его цѣнность, уменьшается его жизненная сила. Такимъ образомъ, противоіерархическій порядокъ въ міровомъ бытіи, если онъ осуществляется послѣдовательно, будетъ источникомъ хаоса и разрушенія міра.

Міръ опыта представляется ареной борьбы противоположныхъ силъ или, точнѣе говоря, онъ самъ разлагается въ этой борьбѣ; она создается и развивается изъ соотношенія его элементовъ. Но такъ какъ борьба эта является результатомъ свободнаго самоопредѣленія метафизическихъ центровъ бытія, то ни одна изъ этихъ борющихся силъ не можетъ быть метафизически уничтожена. И послѣднимъ этапомъ этой космической драмы должно быть не уничтоженіе одной изъ борющихся силъ, а ихъ полная дифференціація. Такъ съ роковою неизбѣжностью развертывается передъ

нашими взорами этотъ великій міровой свитокъ, на послѣднихъ страницахъ котораго безповоротно опредѣляется судьба міра. Или доведенная до наивысшаго предѣла мощь бытія, вѣчная жизнь, или противоположный полюсъ жизни, смерть „вторая"—таковы послѣднія слова книги бытія.

Но такъ просто и съ такою неудержимою прямолинейностью разрѣшаются всѣ сложныя проблемы эсхатологіи только потому, что мы обходимъ нѣкоторые факты, которые должны если не измѣнить, то во всякомъ случаѣ осложнить наши эсхатологическія предпосылки. И здѣсь представляется необходимымъ восполнить раціональный методъ эмпирическимъ. Судьба міра была бы безповоротно опредѣленной, если бы въ міровомъ бытіи не произошло великой катастрофы паденія, указаніе на которое мы находимъ пожалуй во всѣхъ религіозныхъ системахъ. Опытъ также свидѣтельствуетъ о томъ, что наше сознаніе переживаетъ иногда состояніе болѣзненнаго самораздвоенія, когда мы находимся во власти противоположныхъ силъ, когда мы чувствуемъ свое полное безсиліе возвыситься надъ этой противоложностью, такъ какъ его первоначальный источникъ скрывается въ какой-то непроницаемой метафизической дали.

Но съ такимъ личнымъ опытомъ вполнѣ можетъ гармонировать убѣжденіе, что паденіе есть совершившійся фактъ, что зло не есть только простое понятіе отрицанія, а живая и дѣйствующая сила, которая можетъ развиваться по собственнымъ біогенетическимъ законамъ до своего предѣльнаго конца, если только въ самомъ развитіи личности не совершится неожиданнаго и внезапнаго переворота, если только сознаніемъ не овладѣетъ сила болѣе высокаго порядка, чѣмъ какую даетъ намъ опытъ, иначе говоря, если не совершится чудо. Космическій смыслъ этого великаго событія могъ заключаться въ измѣненіи соотношенія дѣйствующихъ въ мірѣ силъ, въ перевѣсѣ центробѣжныхъ силъ міра надъ центростремительными. А этотъ новый міропорядокъ могъ имѣть своимъ неизбѣжнымъ результатомъ только послѣдовательное разспыленіе міра и, наконецъ, его полное саморазрушеніе.

Міръ, предоставленный собственнымъ разрушительнымъ силамъ, повидимому, былъ бы обреченъ на неизбѣжную гибель, если бы въ составѣ его силъ не появилась новая сила болѣе высокаго порядка, если бы не воплотился Логосъ міра,

повѣствованіе о которомъ исторически засвидѣтельствовано Евангеліемъ Іоанна. Благодаря этому событію въ міропорядкѣ появился новый факторъ, опредѣляющій эволюцію міра, и благодаря этому новому фактору несомнѣнно измѣнится конечный результатъ міровой драмы. Вслѣдствіе этого посторонняго вмѣшательства отрицательная сила міровой эволюціи должна быть отстраненной и изолированной. Мы не можемъ составить себѣ точное представленіе о ея конечной судьбѣ, но мы можемъ не сомнѣваться, что ея вмѣшательство въ міровой порядокъ будетъ совершенно парализовано.

Послѣднимъ моментомъ космической эволюціи должна быть полная дифференціація дѣйствующихъ въ мірѣ силъ, при чемъ центростремительныя силы на своемъ пути къ возвышенію должны развить всѣ заложенныя въ нихъ потенціи, тогда какъ центробѣжныя по мѣрѣ своего постепеннаго удаленія отъ главнаго опредѣляющаго центра должны будутъ пройти длинную скалу послѣдовательнаго сокращенія своей жизненной мощи,—таково общее направленіе эволюціоннаго цѣлаго. Но никогда не слѣдуетъ забывать, что и сама природа эволюціоннаго процесса была бы совершенно непонятной и самовозвышеніе эволюціонаго цѣлаго было бы совершенно невозможнымъ, если бы не существовало нѣкотораго предварительнаго равенства въ смыслѣ полноты бытія между основой эволюціоннаго развитія и его опредѣляющими цѣлями. И тѣмъ не менѣе, эволюціонный процессъ по самому существу своему есть процессъ послѣдовательнаго самоопредѣленія временно пространственнаго бытія, и, какъ таковой онъ носитъ не иллюзорный и фиктивный, а вполнѣ реальный характеръ.

По аналогіи съ космической должна быть разсматриваема и эволюція историческая. Она въ сущности не есть процессъ механическаго накопленія цѣнностей во времени; скорѣе, она представляетъ собой послѣдовательное самораскрытіе человѣческаго духа, процессъ послѣдовательнаго развертыванія заранѣе даннаго содержанія. Духовный міръ человѣка представляется тѣмъ сѣменемъ, изъ котораго постепенно развивается все содержаніе исторіи. Вся историческая дѣйствительность, какимъ бы сложнымъ ни казалось намъ все богатство ея содержанія, уже была предобразована во всей своей полнотѣ въ доисторическую эпоху человѣческой жизни, и доисторическій человѣкъ, если судить объ немъ не на

основаніи апріорныхъ теорій, а на основаніи хотя бы немногихъ сохранившихся памятниковъ, вовсе не является тѣмъ звѣроподобнымъ существомъ, какимъ рисуютъ его себѣ сторонники чистаго механизма въ исторіи. Скорѣе наоборотъ: въ этихъ памятникахъ мы находимъ болѣе или менѣе яркое отраженіе всѣхъ сторонъ человѣческаго духа со всѣмъ богатствомъ его потенцій. Фактъ звѣроподобія первобытнаго человѣка обычно устанавливается антропологіей при посредствѣ такого методологическаго принципа, которому во всякомъ случаѣ нельзя давать распространеннаго истолкованія (fallacia fictae universalitatis), такъ какъ онъ является справедливымъ только въ предѣлахъ механическаго истолкованія мірового порядка. Сторонники механической эволюціи хотятъ понять весь біогенезисъ восходя послѣдовательно отъ простого къ сложному. Опытъ свидѣтельствуетъ однако, что генетическій методъ имѣетъ ограниченное значеніе при изученіи явленій относящихся къ духовному міропорядку, и что онъ долженъ быть восполненъ методомъ аналитическимъ, который здѣсь играетъ почти исключительную роль. Только понявъ духъ на высшихъ стадіяхъ его выраженія, мы можемъ затѣмъ понять жизнь и на нисшихъ ступеняхъ ея выраженія, и только сочетаніе обоихъ этихъ методовъ даетъ намъ болѣе или менѣе адэкватное представленіе объ исторической дѣйствительности. Съ другой стороны наблюденіе показываетъ намъ, что прогрессъ въ области духовной культуры и прогрессъ техническій часто находятся какъ бы во взаимномъ антагонизмѣ и во всякомъ случаѣ прогрессъ духовной культуры вовсе не предопредѣляетъ собою развитіе внѣшней культуры. По этой причинѣ судить о духовной жизни первыхъ людей на основаніи немногихъ сохранившихся памятниковъ матеріальной культуры значитъ руководиться ложнымъ методологическимъ правиломъ, которое можетъ привести только къ ложнымъ результатамъ. Аналитическій методъ рѣшительнымъ образомъ измѣняетъ нашу исходную точку зрѣнія, благодаря которой мы рисуемъ себѣ первобытнаго человѣка въ совершенно иной перспективѣ и приближаемся къ пониманію библейской антропологіи.

Самораскрытіе человѣческаго духа въ историческомъ процессѣ осуществляется такъ же какъ и во всякомъ другомъ эволюціонномъ процессѣ подъ вліяніемъ противоположныхъ силъ, и въ зависимости отъ этого равновѣсіе исторіи постоянно нарушается, колеблется самая основа ея. Отсюда

становится понятной и великая тайна эволюціи всего человѣческаго сознанія, то принижающагося до состоянія полнаго саморазрушенія, то возвышающагося до самыхъ крайнихъ предѣловъ духовнаго просвѣтленія, то идущаго по пути къ мраку и смерти, то озаряемаго свѣтомъ духовной свободы и ясности. Исторія осуществляетъ свой высшій смыслъ, если она развивается подъ вліяніемъ общаго идеала человѣческой личности, намѣчаемаго ея природой, если она углубляетъ и расширяетъ эмпирическое содержаніе человѣческой личности, но вмѣстѣ съ тѣмъ если она объединяетъ всѣ духовныя потребности и концентрируетъ ихъ около одной высшей цѣли, намѣчаемой религіей. Если же она развивается подъ вліяніемъ центробѣжныхъ силъ, ея идеалъ становится неяснымъ, ея цѣли дѣлаются неопредѣленными и спутывается самая задача ея. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ путь историческаго движенія дѣлается крайне извилистымъ, онъ ведетъ черезъ длинную полосу тревожныхъ сомнѣній и разочарованій, обманутыхъ надеждъ и тяжкихъ искушеній, и, наконецъ, круто обрывается передъ страшными воротами смерти, разрушающей всѣ надежды и всѣ иллюзіи человѣка.

Если же исторія развивается имѣя въ виду возвышеніе человѣческой личности, ея возведеніе на динамически высшую ступень, она не можетъ не встрѣтиться съ христіанствомъ, которое ясно опредѣляетъ цѣли исторіи и указываетъ дѣйствительныя средства къ ихъ достиженію. Выходящее за предѣлы историческаго порядка вещей непрерывное самораскрытіе человѣческаго духа, осуществляемое высшими преобразующими силами міра—вотъ сущность христіанской исторіософіи. По этой причинѣ, классическому изреченію—душа по природѣ христіанка—нельзя отказать въ философской продуманности. Высшее самоопредѣленіе человѣческаго духа, раскрываемое въ исторіи, и самоосуществленіе христіанства,—это одно и то же.

Все содержаніе исторіи подвергается рѣшительной переоцѣнкѣ въ зависимости отъ ясно или неясно сознаваемыхъ цѣлей ея. Если эти цѣли совершенно не сознаются, то обезцѣнивается все содержаніе исторіи, утрачивается самый критерій для оцѣнки, спутываются всѣ цѣнности и превращается въ хаосъ самое развитіе исторіи. Если исторія не хочетъ знать никакихъ цѣлей внѣ чисто историческаго горизонта и опирается только на самое себя, то она замы-

кается въ безвыходный кругъ и лишается своей естественной точки опоры. Если же, наконецъ, эти цѣли дѣлаются предметомъ яснаго созерцанія, если онѣ ставятся впереди исторіи въ качествѣ идей - силъ, въ качествѣ движущихъ основъ исторіи, то возстановляется и возможная оцѣнка исторіи въ цѣломъ, возстановляется въ своихъ дѣйствительныхъ правахъ все ея содержаніе; вся исторія культуры и все послѣдовательное развитіе цивилизаціи благодаря болѣе или менѣе ясному осознанію этихъ цѣлей, пріобрѣтаетъ свое право на оцѣнку. Въ этомъ случаѣ религія представляется какъ бы самосознаніемъ исторіи. И сама исторія только подтверждаетъ справедливость этого общаго теоретическаго положенія, имѣющаго свой особенный ограничительный смыслъ. Вся исторія древнихъ народовъ, до какой бы ступени культурнаго развитія они ни возвышались, свидѣтельствуетъ о томъ, что религія являлась какъ бы осью всего историческаго бытія каждаго народа, глубочайшимъ и могущественнѣйшимъ источникомъ его возвышенія и его паденія. Но это соотношеніе дѣйствующихъ въ исторіи силъ до сихъ поръ не измѣнилось и даже не можетъ измѣниться, и только въ самомъ содержаніи религіи произошелъ рѣшительный переворотъ и абсолютная законченность: древнія религіи съ ихъ неясными и смутными надеждами, съ ихъ неопредѣленно расплывчатыми задачами, съ ихъ относительными и преходящими идеалами уступили свое мѣсто единственной и окончательной религіи съ ея универсальными задачами, христіанству. И единственной, подлинной и глубочайшей темой всемірной исторіи остается борьба невѣрія съ вѣрой, какъ справедливо полагалъ Гете. Въ этой борьбѣ христіанство обнаруживаетъ свою абсолютность не тѣмъ, что оно уничтожаетъ идеи и факты, замѣняя ихъ собою, а подвергаетъ ихъ рѣшительной переоцѣнкѣ, освобождая ихъ отъ односторонности и возводя ихъ къ высшему единству. Въ потокъ историческаго движенія вовлечена новая идея—сила самого высокаго порядка, которая для судебъ исторіи должна имѣть неизмѣримое значеніе. Исторія не можетъ дальше развиваться, не считаясь съ христіанствомъ, намѣренно или ненамѣренно замалчивая и обходя его. На этомъ признаніи и можетъ обосновывать свой выводъ оптимизмъ исторической эсхатологіи *).

И. Холоповъ.

---

*) Окончаніе слѣдуетъ.

О пасхѣ 22 марта.

Необычайно ранняя пасха текущаго 1915 года съ срѣтеніемъ 1 февраля, вознесеніемъ 30 апрѣля и пятидесятницею 10 мая, возбудила извѣстный интересъ къ вопросамъ пасхаліи, но въ нѣкоторыхъ мѣстахъ вызвала также и нѣкоторыя „сомнѣнія и недоумѣнія".

Въ архангельской газетѣ „Архангельскъ" появилось по этому вопросу такое письмо, перепечатанное подъ заглавіемъ „Обывательскія сомнѣнія и недоумѣнія" и въ „Уфимскомъ Вѣстникѣ" (четвергъ 19 марта 1915 г. № 63):

„Въ «Архангельскѣ», а также и въ другихъ газетахъ неоднократно упоминалось, что такая ранняя Пасха, какъ въ текущемъ году, бываетъ лишь разъ въ 500 лѣтъ. Но въ дѣйствительности, Пасха 22 марта въ 14 „великомъ индиктѣ" [такъ], 532-лѣтнемъ періодѣ, была уже три раза: въ 1478 году, въ 1573 и въ 1686 [это—конечно—описка или опечатка вмѣсто: 1668 г.]. Въ царствованіе же Бориса Годунова Пасха 22 марта не бывала. Теперь въ это число она наступаетъ уже въ четвертый разъ, менѣе, чѣмъ въ 500 лѣтній срокъ, съ 1478 года.

Но особенность ранней Пасхи текущаго года та, что она празднуется 22 марта вопреки постановленія перваго великаго [такъ] Никейскаго собора. Какъ извѣстно, на этомъ соборѣ, состоявшемся въ 325 году, о днѣ празднованія Пасхи было постановлено слѣдующее.

1) Св. Пасха празднуется въ первое воскресеніе послѣ мартовскаго полнолунія, если это полнолуніе случится 19 марта или позже. 2) Если же мартовское полнолуніе случится раньше 19 марта, то Пасха празднуется послѣ слѣдующаго апрѣльскаго полнолунія. 3) Если полнолуніе, мар-

товское или апрѣльское, случится въ пятницу, субботу или воскресенье, то Св. Пасха празднуется черезъ недѣлю, въ слѣдующее воскресенье.

А въ текущемъ году мартовское полнолуніе случилось 18 числа, т. е. раньше 19, почему Пасха должна бы быть послѣ апрѣльскаго полнолунія, которое будетъ 16 апрѣля, а не 22 марта.

Почему же Пасха настоящаго года сдѣлана такъ рано, съ явнымъ нарушеніемъ 1-го и 2-го постановленій Никейскаго собора? Вѣдь смыслъ этихъ постановленій ясенъ: если мартовское полнолуніе 19 числа, то Пасха должна быть послѣ апрѣльскаго полнолунія. Сей годъ это полнолуніе раньше 18 числа [такъ], а Пасха не перенесена [такъ] на апрѣль, а празднуется въ мартѣ. Почему?

Я очень желалъ бы получить отвѣтъ на эти вопросы отъ авторитетныхъ въ церковныхъ вопросахъ лицъ, если письмо мое будетъ напечатано въ «Архангельскѣ», при чемъ отвѣтъ можетъ быть помѣщенъ тамъ же".

Это письмо можетъ служить хорошимъ примѣромъ того вреднаго вліянія, какое оказываютъ на непосвященныхъ читателей существующія у насъ убогія руководства по пасхаліи, авторами которыхъ являются лица, иногда и математически образованныя, но обычно безъ всякихъ свѣдѣній въ исторіи церкви и технической хронологіи. При существованіи мало-мальски путныхъ книжекъ по пасхаліи всякій интересующійся этого рода вопросами „обыватель", знакомый только съ элементами ариѳметики, безъ всякаго почти труда могъ бы высчитать, въ какіе именно годы приходилась до сихъ поръ и придется послѣ пасха 22 марта по принятой у насъ александрійской пасхаліи. 22-е марта = 26-е φαμενὼθ по александрійскому календарю есть terminus ante quem non пасхи по нашей пасхаліи, и пасха въ этотъ день возможна только въ 16-й годъ александрійскаго 19-лѣтняго цикла = 13 годъ нашего (сирійско-константинопольскаго) круга луны съ пасхальною 14-ою луною (пасхальною границею) 25 фаменотъ = 21 марта, или—другими словами—въ 19n + 16 годы [1]) александ-

[1]) Въ переводѣ на принятую у насъ теперь нелѣпую эру Діонисія Малаго, 1-й годъ которой соотвѣтствуетъ 2-му году александрійскаго 19-лѣтняго круга, эта формула, конечно, приметъ видъ 19n + 15; для александрійской эры ἀπὸ 'Αδὰμ эта формула имѣетъ тотъ же видъ, какъ и для эры Діоклитіана, для „константинопольской" эры отъ сотворенія міра (κατὰ ῥωμαίους) она приметъ видъ: 19n + 13.

сандрійской эры отъ Діоклитіана или—какъ стали ее называть потомъ—„свв. мучениковъ“, эпоха которой есть 29-е августа (1-е тоутъ) 284 г. по Р. Х.

А такъ какъ въ теченіе 532-лѣтняго періода данный годъ 19-лѣтняго луннаго круга (какъ и всякій другой годъ луны) приходится 28 разъ, и изъ этихъ 28 разъ, онъ только (28 : 7 =) 4 раза совпадаетъ съ вруцѣлѣтомъ (епактою солнца) γ', при которомъ 21-е марта приходится въ субботу, а 22-е марта въ воскресенье, то и пасха 22 марта бываетъ только 4 раза въ 532 года [1]).—Но чрезъ какіе промежутки времени?

Вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ, конечно, чисто эмпирическимъ путемъ. Нужно взять (или и составить самому, кто можетъ) полную пасхальную таблицу на 532 года и просмотрѣть въ ней всѣ годы, соотвѣтствующіе 16-му году луны александрійскому = 13-му въ сирійско-константинопольскомъ кругѣ луны, записать №№ лѣтъ съ пасхою 22 марта и высчитать промежутки между ними.

Въ нашемъ, „константинопольскомъ“ [на дѣлѣ же антіохійскомъ] „великомъ индиктіонѣ“ пасха 22 марта (ключевая буква Ѧ) приходится на 70. 165. 260 и 507 годы, въ александрійскомъ 532-лѣтнемъ періодѣ Анніана на 54. 149. 244 и 491 гг. Промежутки между этими 4-мя годами (принимая за начало счета послѣдній изъ нихъ, соотвѣтствующій и нынѣшнему 1915-му году) составятъ: [532 + 70 — 507 =] 95, [165—70 =] 95, [260 — 165 =] 95 и [507 — 260 =] 247 лѣтъ.

Нетрудно также замѣтить, что нормальный, такъ сказать, промежутокъ въ 95 лѣтъ приходится послѣ простыхъ юліанскихъ лѣтъ (70. 165 и 507 „константинопольскихъ“ = 54. 149 и 491 александрійскихъ), а исключительно большой промежутокъ въ 247 лѣтъ послѣ високоснаго года (260 „константинопольскаго“ = 244 александрійскаго).

Но почему же именно пасха 22 марта повторяется черезъ такіе, а не иные промежутки времени?

Отвѣтить на этотъ вопросъ нетрудно, даже и не имѣя подъ

---

[1]) Но и изъ этихъ 4-хъ случаевъ только въ *3-хъ*, когда пасха 22 марта приходится на простые юліанскіе годы, 2-е февраля приходится на чистый понедѣльникъ, и праздникъ срѣтенія по теперешнему уставу совершается въ воскресенье 1-го февраля.—Арх. *Никаноръ* въ Трудахъ Имп. Кіев. Дух. Ак. 1915 г. май, стр. 109, прим. 1, ошибочно увѣряетъ, что „въ продолженіе одного индикта (=532 года) такое совпаденіе бываетъ всего пять разъ“.

руками никакой настольной таблицы, путемъ весьма нехитрыхъ ариѳметическихъ вычисленій.

Конечно, всѣ знаютъ, что юліанскій простой годъ содержитъ 52 недѣли и 1 день, високосный—52 недѣли и 2 дня, и этимъ именно объясняется фактъ, что всѣ дни года повторяются непремѣнно въ тѣ же дни недѣли не черезъ 7, а только черезъ $4 \times 7 = 28$ лѣтъ, а пасха непремѣнно въ то же число черезъ $19 \times 28 = 532$ года.

Легко понять, что черезъ 19 лѣтъ пасха ни въ какомъ случаѣ не можетъ повториться въ то же число. На 19 лѣтъ приходится minimum 4—maximum 5 високосовъ; слѣдовательно, всего minimum $(19 + 4 =)$ 23 — maximum $(19 + 5 =)$ 24 лишнихъ дня сверхъ 52-хъ недѣль каждаго года, т. е. или 3 недѣли 2 дня, или 3 недѣли 3 дня. Поэтому всѣ воскресенья текущаго года черезъ 19 лѣтъ придутся или (если данный годъ високосный) во вторникъ, или (если этотъ годъ простой)—въ среду. Напр. въ 1934 году 22-е марта будетъ въ среду, а пасха будетъ 26 марта.

На 38 лѣтъ приходятся или 9, или 10 високосовъ; слѣдовательно всего или 47, или 48 лишнихъ дней, т. е. или 6 недѣль и 5 дней (если данный годъ високосный или 1-й по високосѣ) или 6 дней (если годъ 2-й или 3-й по високосѣ). Поэтому воскресенья текущаго года черезъ 38 лѣтъ будутъ или въ пятницу или въ субботу. Напр. въ 1953 году 22-е марта будетъ въ субботу и пасха—23 марта.

На $3 \times 19 = 57$ лѣтъ приходятся или 14 или (если данный годъ есть 3-й по високосѣ) 15 високосовъ; слѣдовательно всего или 71 или 72 дня лишнихъ, т. е. или 10 недѣль 1 день, или 10 недѣль 2 дня. Воскресенья текущаго года черезъ 57 лѣтъ придутся поэтому или въ понедѣльникъ, или во вторникъ. Напр. въ $(1915 + 57 =)$ 1972 году (такъ какъ 1915-й годъ есть 3-й по високосѣ) 22-марта будетъ во вторникъ и пасха будетъ 27 марта.

На $4 \times 19 = 76$ лѣтъ приходятся всегда 19 високосовъ, слѣдовательно всего $76 + 19 = 95$ лишнихъ дней, или 13 недѣль и 4 дня. Поэтому воскресенья текущаго года черезъ 76 лѣтъ придутся въ четвергъ. Напр., въ $(1915 + 76 =)$ 1991 году 22-е марта будетъ въ четвергъ и пасха будетъ 25 марта.

Такимъ образомъ, ни черезъ 19, ни черезъ 38, ни черезъ 57, ни черезъ 76 лѣтъ совпаденіе пасхи съ тѣмъ же числомъ

невозможно. А такъ какъ пасха 22 марта возможна только въ одинъ 16-й годъ александрійскаго 19-лѣтняго цикла и ни въ какой другой, то уже ясно, что раньше, какъ черезъ $76+19=95$ лѣтъ повтореніе пасхи въ это число невозможно.

Но на $(5\times19=)$ 95 лѣтъ приходятся или 23, или—чаще—24 високоса, слѣдовательно или $(95+23=)$ 118 дней $=$ 16 недѣль и 6 дней, или $(95+24=)$ 119 дней $=$ ровно 17 недѣль. Поэтому, если данный годъ високосный и—значитъ—95-й годъ послѣ него будетъ только 3-мъ по високосѣ, всѣ воскресенья даннаго года черезъ 95 лѣтъ придутся въ субботу, и повтореніе пасхи въ то же число невозможно. Напр. въ будущемъ високосномъ 1916-мъ году пасха будетъ 10 апрѣля, а въ $(1916+95=)$ 2011-мъ 10-е апрѣля будетъ въ субботу, а пасха будетъ 11 апрѣля. Въ 1668-мъ году пасха была—въ послѣдній разъ предъ 1915-мъ годомъ—22 марта; но въ $1668+95=1763$-мъ году 22-е марта было въ субботу, а пасха 23 марта. Но если данный годъ (какъ 1915-й) есть простой, то черезъ 95 лѣтъ всѣ воскресные дни будутъ въ тѣ же самыя числа, и такъ какъ и кругъ луны и пасхальная граница черезъ 95 лѣтъ всегда тѣ же самые, то и пасха будетъ непремѣнно въ то же самое число, какъ и въ данномъ году. Поэтому и въ $(1915+95=)$ 2010-мъ, и въ $(2010+95=)$ 2105-мъ и въ $(2105+95=)$ 2200-мъ году пасха будетъ—по правиламъ нашей пасхаліи—22 марта; но въ $(2200+95=)$ 2295-мъ—23 марта.

Нетрудно далѣе убѣдиться, что повтореніе пасхи въ то же число невозможно ни черезъ 114 лѣтъ, ни черезъ 133 года, ни черезъ 152 года, ни черезъ 171 годъ, ни черезъ 209, ни черезъ 228 лѣтъ. Убѣждаютъ въ этомъ слѣдующія нехитрыя вычисленія:

$(114:4)=28^1/_2;\quad 114+28=142=(20\times7)+\mathit{2};\quad 114+29=$
$=143=(20\times7)+\mathit{3}.$
$(133:4)=33^1/_4;\quad 133+33=166=(23\times7)+\mathit{5};\quad 133+34=$
$=167=(23\times7)+\mathit{6}.$
$(152:4)=38;\ 152+38=190=(27\times7)+\mathit{1}.$
$(171:4)=42^3/_4;\quad 171+42=213=(30\times7)+\mathit{3};\quad 171+43=$
$=214=(30\times7)+\mathit{4}.$

Изъ этихъ цифръ ясно, что воскресенья текущаго года черезъ 114 лѣтъ будутъ или во вторникъ или въ среду, че-

резъ 133 года или въ пятницу или въ субботу, черезъ 152 года—въ понедѣльникъ, черезъ 171 годъ или въ среду, или въ четвергъ.

Черезъ ($2 \times 95 =$) 190 лѣтъ повтореніе пасхи въ то же число, разумѣется, возможно, но только въ 2-хъ случаяхъ изъ 4-хъ, если данный годъ есть 2-й или 3-й по високосѣ, такъ какъ $190 : 4 = 47^1/_2$; а $190 + 47 = 237 = (33 \times 7) + 6$, и только $190 + 48 = 238 = (34 \times 7)$. Поэтому, напр. въ ($1915 + 190 =$) 2105 и ($2010 + 190 =$) 2200 гг. пасха будетъ 22 марта, какъ и въ 1915 и 2010, а въ ($2105 + 190 =$) 2295 и ($2200 + 190 =$) 2390, не 22 марта, какъ въ 2105 и 2200, а 23 марта.

На [$13 \times 19 =$] 247 лѣтъ приходятся въ 3-хъ случаяхъ изъ 4-хъ 62 високоса, и въ одномъ случаѣ, если данный годъ високосный — 61 високосъ. $247 + 62 = 309 = (44 \times 7) + \mathit{1}$; а $247 + 61 = 308$ дней = ровно 44 недѣли. Поэтому черезъ 247 лѣтъ воскресенья, а слѣдовательно и пасха придутся на тѣ же числа, какъ въ данномъ году, только въ томъ случаѣ, если данный годъ есть високосный.

Нетрудно далѣе высчитать, что повтореніе пасхи въ то же число невозможно ни черезъ 266 лѣтъ, ни черезъ 304, ни черезъ 323 года, ни черезъ 361 годъ, ни черезъ 380, ни черезъ 399, ни черезъ 418, ни черезъ 456, ни черезъ 485 лѣтъ, ни черезъ 503 года:

$266 : 4 = 66^1/_2$; $266 + 66 = 332 = (47 \times 7) + \mathit{3}$; $266 + 67 = 333 = (47 \times 7) + \mathit{4}$.

$304 : 4 = 76$; $304 + 76 = 380 = (54 \times 7) + \mathit{2}$.

$323 : 4 = 80^3/_4$; $323 + 80 = 403 = (57 \times 7) + \mathit{4}$; $323 + 81 = 404 = (57 \times 7) + \mathit{5}$.

$361 : 4 = 90^1/_4$; $361 + 90 = 351 = (64 \times 7) + \mathit{3}$; $361 + 91 = 452 = (64 \times 7) + \mathit{4}$

$380 : 4 = 95$; $380 + 95 = 475 = (67 \times 7) + \mathit{6}$.

$399 : 4 = 99^3/_4$; $399 + 99 = 498 = (71 \times 7) + \mathit{1}$; $399 + 100 = 499 = (71 \times 7) + \mathit{2}$.

$418 : 4 = 104^1/_2$; $418 + 104 = 522 = (74 \times 7) + \mathit{4}$; $418 + 105 = 523 = (74 \times 7) + \mathit{5}$.

$456 : 4 = 114$; $456 + 114 = 570 = (81 \times 7) + \mathit{3}$.

$485 : 4 = 121^1/_4$; $485 + 121 = 606 = (87 \times 7) + \mathit{4}$; $485 + 122 = 607 = (87 \times 7) + \mathit{5}$.

$503 : 4 = 125^3/_4$; $503 + 125 = 628 = (89 \times 7) + \mathit{5}$; $503 + 126 = 629 = (89 \times 7) + \mathit{6}$.

Черезъ (3 × 95 =) 285 лѣтъ, черезъ (247 + 95 =) 342 года и черезъ (247 + 95 + 95 =) 437 лѣтъ повтореніе пасхи въ то же число, разумѣется, возможно: черезъ 285 лѣтъ въ одномъ случаѣ изъ 4-хъ, если данный годъ (какъ 1915-й) есть 3-й по високосѣ; черезъ 342 года—въ 2 хъ случаяхъ изъ 4-хъ (если данный годъ високосный, или 1-й по високосѣ); черезъ 437 лѣтъ—въ 3-хъ случаяхъ изъ 4-хъ (если данный годъ не есть 3-й по високосѣ). Но черезъ такіе промежутки времени пасха повторяется не въ первый, а во второй или третій разъ.

Зная, черезъ какіе промежутки повторяется пасха 22 марта, очень легко высчитать, въ какіе именно годы приходилась и придется еще пасха на это число. Вотъ всѣ эти годы, начиная съ IV вѣка и кончая 30-мъ вѣкомъ: 319. 414. 509. 604. 851. 946. 1041. 1136. 1383. 1478. 1573. 1668. 1915. 2010. 2105. 2200. 2447. 2542. 2637. 2732. 2969. и т. д. Такимъ образомъ, начиная съ IV вѣка и кончая настоящимъ, пасха по александрійской пасхаліи приходилась на 22-е марта всего только 13 разъ. Раньше IV вѣка она приходилась бы на это число только въ 72 году. Но въ это время не только наша пасхалія не могла еще существовать (она изобрѣтена не раньше 285 года, 1 года Діоклитіана, отъ котораго считаются годы лежащаго въ ея основѣ александрійскаго 19-лѣтняго цикла), но и самая пасха совершалась еще вмѣстѣ съ іудеями, не всегда въ воскресенье, а въ разные дни недѣли [1].

Но и относительно 319 года, по меньшей мѣрѣ не безспорно, что пасха въ этомъ году праздновалась 22 марта. По западному 84-лѣтнему циклу, во всѣхъ его извѣстныхъ намъ редакціяхъ (Augustalis, Supputatio Romana, цейтцская таблица 447 года, кареагенскій компутистъ 455 года) пасха этого года приходится на 29-е марта (по Augustalis въ моей реконструкціи и по Supputatio Romana въ 21-й день луны, по цейтцской таблицѣ и по Augustalis въ реконструкціи Круша—въ 20-й, по кареагенскому компутисту—въ 22-й день луны), и по хронографу 354 года (гдѣ—по изслѣдованіямъ ванъ-деръ Хагена и Круша—сохранилась таблица историческихъ римскихъ пасхъ на 313—342 годы) въ этотъ именно день, IIII kl. apr., она и праздновалась въ 319, Constantino V et licinio consulibus, въ Римѣ [2].

---

[1]) Ср. *В. В. Болотовъ.* День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка, стр. 287—288 [=„Хр. Чт.“ 1893, II, 149—150].

[2]) *Th. Mommsen,* Über den Chronographen von Jahre 354. Aus dem ersten Bande der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der

Какъ поступили въ этомъ году въ Александріи, неизвѣстно. Сношенія по вопросу о пасхѣ Александріи съ Римомъ раньше 325 года возможны, но не особенно вѣроятны. Циклъ Анатолія лаодикійскаго въ данномъ случаѣ не расходился съ александрійскимъ цикломъ. Однако пасху 319 года въ Александріи могли назначить (вопреки циклу) на 29-е марта по астрономическимъ основаніямъ. Истинное новолуніе въ мартѣ 319 года приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 8 марта въ 7 ч. 32 м. 9 вечера (по *Schram* въ 7 ч. 23 м. 6 в.) по среднему александрійскому времени, истинное полнолуніе—22 марта въ 5 ч. 24 м. 8 вечера (по *Schram* въ 5 ч. 55 м. 8 в.), послѣдняя четверть (по *Schram*) 30 марта въ 2 ч. 41 м. 4 вечера. Значитъ 22 марта 319 года былъ не 15-й, а только 14-й день луны, считая отъ истиннаго новолунія, и пасху по александрійскому пасхалистическому принципу (пасха въ 15—21 дни луны) слѣдовало перенести на 29-е марта, на 21-й день луны отъ истиннаго новолунія, тѣмъ болѣе, что послѣдняя четверть была только послѣ полудня 30 марта [1]).

Но съ другой стороны по древнѣйшимъ пасхальнымъ цикламъ пасха 22 марта приходилась чаще, чѣмъ по александрійскому 18-лѣтнему циклу, такъ какъ циклы эти допускали пасху и раньше 22 марта. Въ „112-лѣтнемъ“ (на дѣлѣ же 56-лѣтнемъ) пасхальномъ циклѣ св. Ипполита, допускавшемъ пасху даже 20 марта (luna 16), пасха 22 марта приходится 1 разъ въ 56 лѣтъ, 2 раза въ 112 лѣтъ, въ 14-й и 70 года цикла, соотвѣтствующіе въ первомъ циклѣ 235 и 291 гг. Въ „112 лѣтнемъ“ же (на дѣлѣ тоже 56-лѣтнемъ Pinax анонима 243 года, допускавшемъ пасху даже 19 марта, пасха 22 марта приходится тоже 2 раза въ 112 лѣтъ, 1 разъ въ 56 лѣтъ, въ 6-й и 62 й годы цикла, соотвѣтствующіе 246 и 302 гг. По основанной на 84-лѣтнемъ циклѣ таблицѣ Августала пасха приходилась на 22-е марта въ 23-й, 34-й и—по всей вѣроятности—и 45-й годы цикла, соотвѣтствующіе 235. 246 и 257 гг. по Р. Х. (въ послѣднемъ случаѣ возможна пасха и 19 апрѣля luna XVII; въ 246 г. возможность пасхи 19 апрѣля

Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig 1850, p. 624.—Ср. *B. Krusch*, Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig 1880. S. 71. ср. SS. 17. 63. 122. 184.

[1]) То обстоятельство, что полнолуніе было вечеромъ 22 марта, не имѣетъ важнаго значенія, такъ какъ въ IV вѣкѣ пасха не одинъ разъ совершалась до наступленія истиннаго полнолунія.

luna XIIII представляется мнѣ мало вѣроятною). По Supputatio Romana пасха 22 марта приходится на 33-й, 44-й и 55-й годы цикла (въ послѣднемъ случаѣ подлѣ пасхи 19 апрѣля), соотвѣтствующіе въ III вѣкѣ 346. 357 и 368 гг., въ IV-мъ—330. 341 и 352, въ V-мъ—414. 425 и 436 гг. По 19-лѣтнему циклу Анатолія лаодикійскаго пасха 22 марта приходится не 4. а 8 разъ въ 532 года, и именно въ первую половину IV вѣка она приходилась на этотъ день въ 330 году, вмѣсто 19 апрѣля. Однако κεφάλαια при пасхальныхъ посланіяхъ Аѳанасія в. и хронографъ 354 года доказываютъ, что и въ 330 и въ 341 году пасху и въ Александріи и въ Римѣ совершили 19 апрѣля. Въ то время римская церковь смотрѣла на 25-е марта, какъ на terminus ante quem non пасхи, и потому 22-е марта было непріемлено, какъ день пасхи, и для самихъ западныхъ. Однако, пасхаліи св. Ипполита и анонима 243 года доказываютъ, что въ первой половинѣ III вѣка такой взглядъ еще не утвердился въ Римѣ, и потому болѣе, чѣмъ возможно, что и въ 235 и въ 246 и вѣроятно даже и въ 257 гг. пасху въ Римѣ совершали 22 марта. Въ это время и сама александрійская церковь держалась еще 8-лѣтняго луннаго круга, а принятый около средины III вѣка въ Сиріи „лунный“ кругъ допускалъ пасху 22 марта 12, если не 16, разъ въ 532 года, и именно 235 и 246 годы, какъ 5-й и 16-й годы „луннаго“ круга были въ немъ не емволимическими, съ пасхальными границами 19 и 18 марта, и пасха по этому кругу должна была быть 22 марта.

Теперь о „тонкихъ каноническихъ соображеніяхъ“, которыя, по выраженію уфимской газеты, высказываетъ архангельскій „обыватель“ противъ пасхи нынѣшняго 1915 года.

Истинное пасхальное полнолуніе въ настоящемъ году было дѣйствительно 18 марта въ 8 ч. 8 м. утра, слѣдующее, апрѣльское полнолуніе 16 апрѣля въ 4 ч. 50 м. вечера. Однако не только мы, но и западные христіане совершили въ настоящемъ году пасху въ одинъ и тотъ же день 22 марта по юліанскому = 4 апрѣля по грегоріанскому календарю. Допущено ли было въ этомъ случаѣ какое-либо уклоненіе отъ постановленій никейскаго собора?

Архангельскому „обывателю“ „извѣстно“ то, что въ дѣйствительности никому неизвѣстно. Вопросъ о пасхѣ, о томъ нужно ли совершать ее въ одно время съ іудеями, т. е. руководствуясь ихъ календаремъ (однако не въ одинъ день съ

ними, а всегда въ воскресеніе), или же независимо отъ іудеевъ, по особому христіанскому лунному кругу, и непремѣнно послѣ весенняго равноденствія, былъ несомнѣнно однимъ изъ главныхъ поводовъ къ созванію никейскаго вселенскаго собора 325 года. Но никакого постановленія никейскаго собора по вопросу о пасхѣ не дошло до насъ, и еще вопросъ, было ли это постановленіе дѣйствительно записано. Все, что мы имѣемъ по этому вопросу отъ собора, заключается въ слѣдующихъ словахъ посланія собора къ александрійской церкви [1]).

„Благовѣствуемъ же вамъ и о согласіи [относительно] святѣйшей нашей пасхи, что вашими молитвами исправлена и эта часть, такъ что всѣ восточные братья, раньше не дѣлавшіе этого [у Сократа: раньше совершавшіе вмѣстѣ съ іудеями] согласно съ римлянами и вами [у Сокр. невѣрно: съ нами] и всѣми изъ начала сохранявшими пасху, отнынѣ будутъ совершать [ее] съ вами“ [у Сокр.: „отнынѣ будутъ совершать ее согласно съ римлянами и нами (такъ) и всѣми изъ древности съ нами (такъ) совершавшими пасху“].

Подробнѣе говоритъ о пасхѣ императоръ Константинъ в. въ своемъ посланіи [къ восточнымъ], „церквамъ“ [2]). Но и изъ его сообщеній видно только, что соборъ высказался рѣшительно противъ обычая восточныхъ совершать пасху вмѣстѣ съ іудеями, иногда „дважды въ годъ“, т. е. раньше весенняго равноденствія, но не видно, состоялось ли объ этомъ письменное постановленіе. Слова отцовъ собора говорятъ скорѣе за то, что такого постановленія не было составлено, такъ какъ восточные сами согласились отнынѣ совершать пасху вмѣстѣ съ римлянами, александрійцами и другими.

Установка нашей пасхаліи вообще совершенно ошибочно приписывается никейскому собору. Наша пасхалія изобрѣтена въ Александріи и была—самое большее—только косвенно одобрена никейскимъ соборомъ.

Но если бы никейскій соборъ и сдѣлалъ какое-либо опредѣленное, не дошедшее до насъ, постановленіе о пасхѣ, то безспорно во всякомъ случаѣ, что онъ не могъ сдѣлать такого постановленія, какое приписываетъ ему архангельскій „обыватель“. Списокъ историческихъ александрійскихъ пасхъ на 328—373 гг., на время списконства Аѳанасія в., сохранился въ „κεφάλαια“, и онъ доказываетъ, что въ это время алек-

[1]) „Ἐπειδὴ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος“ Theodoret., h. e., I, 9, Socr. h. e. I. 9.
[2]) „Πεῖραν λαβὼν“ Euseb. Vit. Const. III, 17—20, Socr. h. e. I, 9.

сандрійская церковь лишь въ крайне рѣдкихъ случаяхъ (только въ 333, 346 и 349 гг.) и не безъ вліянія римской церкви дѣлала отступленія отъ правилъ александрійской пасхаліи. Но даже и въ этихъ исключительныхъ случаяхъ она фактически, въ отношеніи къ истиннымъ астрономическимъ новолуніямъ, не нарушила принципа—совершать пасху въ 15—21 дни луны, считая отъ истиннаго новолунія. Въ основѣ этого принципа лежитъ Исх. 12, 18: христіанская пасха, день пасхальнаго воскресенія, замѣнившая ветхозавѣтный праздникъ опрѣсноковъ, должна совершаться въ воскресенье, соотвѣтствующее одному изъ тѣхъ 7-ми дней 1-го весенняго мѣсяца авива или нисана, въ которые евреи ѣли опрѣсноки. Ни въ 14-й, ни въ 22-й день луны пасха поэтому недопустима (вечеръ 14-го нисана относится, по еврейскому счету, уже къ 15-му числу). Но тогда какъ у древнихъ евреевъ за начало лунныхъ мѣсяцевъ принималось видимое новолуніе, за 1-е число мѣсяца считались сутки начинающіеся съ того вечера, когда въ первый разъ увидятъ въ лучахъ вечерней зари серпикъ новой луны, что возможно спустя не ранѣе 18-ти часовъ послѣ новолунія, современный іудейскій календарь признаетъ въ принципѣ за 1-й день луны (т. е. собственно 1-е тишри) самый день (средняго) новолунія астрономическаго, conjunctio, если новолуніе приходится до полудня (18 часовъ по іудейскому счету), и день слѣдующій за новолуніемъ, если новолуніе приходится послѣ полудня. Приблизительно въ такомъ же, какъ у современныхъ іудеевъ, отношеніи къ астрономическимъ новолуніямъ стояли въ IV вѣкѣ и циклическія александрійскія новолунія. Поэтому, если у древнихъ евреевъ 14-е нисана было обыкновенно днемъ полнолунія, то для александрійцевъ въ IV вѣкѣ ихъ 14-й день перваго весенняго луннаго мѣсяца въ большинствѣ случаевъ не былъ фактическимъ днемъ полнолунія: полнолуніе обыкновенно приходилась тогда на 15-е и чаще на 16-е, чѣмъ на 14-е число циклическаго александрійскаго нисана. Поэтому даже приписываемое большинствомъ русскихъ и иностранныхъ пасхалистовъ никейскому собору постановленіе совершать пасху въ первое воскресенье *послѣ перваго* весенняго *полнолунія*—не приложимо къ IV вѣку: въ IV—V вв. христіанская пасха, высчитанная по правиламъ александрійской пасхаліи, не одинъ разъ совершена была въ самое полнолуніе, а иногда приходилось даже и раньше

полнолунія. А если бы никейскій соборъ сдѣлалъ такое постановленіе, какое предписываетъ ему архангельскій обыватель, то за время правленія Аѳанасія в. пасха въ 20-ти случаяхъ (изъ 45-ти) пришлась бы на недѣлю позже, чѣмъ она дѣйствительно праздновалась въ Александріи по *κεφάλαια*. Вотъ эти случаи:

Годъ	Пасха по *κεφάλαια*	luna	Истинное полнолуніе по Oppolzer-Ginzel
330	19 апрѣля	15	19 апр. 3 ч. 36 м. вечера [1])
331	11 „	18	9 „ 8 „ 43 „ утра
333	15 „ [2])	15 [3])	16 „ 9 „ 43 „ вечера
334	7 „	17	6 „ 2 „ 4 „ утра
337	3 „	16	2 „ 1 „ 34 „ „
340	30 марта	15	30 мар. 8 „ 24 „ „
341	19 апрѣля	16	18 апр. 8 „ 13 „ „
343	27 марта	15 [4])	27 мар. 9 „ 36 „ вечера
344	15 апрѣля	19 [5])	14 апр. 1 „ 41 „ „
[346	23 марта [6])	15	23 мар. 11 „ 59 „ „]
347	12 апрѣля	15 [7])	11 апр. 11 „ 1 „ „
350	8 „	19 [8])h.2	9 „ 7 „ 5 „ утра
351	31	18	29 мар. 3 „ 16 „ вечера
354	27 марта	17	25 „ 0 „ 32 „ „
357	23 „	17 [9])	22 „ 3 „ 25 „ „
358	12 „	17	10 апр. 4 „ 9 „ „
361	8 апрѣля	17	7 „ 4 „ 28 „ утра
364	4 „	16	3 „ 7 „ 36 „ „
367	1 „	16	1 „ 3 „ 31 „ вечера
368	20 „	16	19 „ 2 „ 29 „ „
370	28 марта	15	28 мар. 11 „ 42 „ „
371	17 апрѣля	16	16 апр. 3 „ 56 „ „

[1]) Всѣ даты выражены въ среднемъ александрійскомъ времени λ = 1 h. 59 m. 6.

[2]) По александрійской пасхаліи пасха въ этотъ годъ должна бы быть 22 апрѣля, въ 21-й день луны.

[3]) Такъ по *κεφάλαια* и пасхальному посланію на этотъ годъ.

[4]) Такъ въ *κεφάλαια*, согласно съ астрономическимъ возрастомъ луны (○ 12 марта 11 ч. 22 м. 4 вечера); циклическій александрійскій день луны этой пасхи есть 16-й (luna XIIII—25 марта).

[5]) Такъ въ *κεφάλαια*; дѣйствительный же и циклическій и астрономическій день луны этой пасхи есть 16-й.

[6]) Въ этотъ день должна бы быть пасха этого года по александрійской пасхаліи, но праздновали ее 30 марта.

[7]) Такъ по *κεφάλαια*, согласно съ астрономіей, по циклу: 16.

[8]) Это 19, IΘ, вѣроятно, искажено изъ подлиннаго IE = 15.

[9]) Циклическій возрастъ луны 16.

Самое раннее полнолуніе, которое въ IV вѣкѣ фактически признано было пасхальнымъ, было полнолуніе 21 марта въ 7 ч. 44 м. 5 утра 349 года. Но это былъ случай исключительный. По александрійской пасхаліи пасха этого года—8-го въ 19-лѣтнемъ циклѣ—приходилась на 23-е апрѣля въ 19-й день луны, и пасхальнымъ должно бы быть полнолуніе 19 апрѣля въ 4 ч. 23 м. 7 вечера. Но римляне отказались въ этотъ годъ праздновать пасху 23 апрѣля, ссылаясь на (мнимое) „преданіе отъ ап. Петра"—не праздновать пасхи послѣ 21 апрѣля, и, уступая Риму, Аѳанасій в. назначилъ пасху этого года на 26-е марта. Но и въ 319 году и въ 338 и въ 357—въ 16-е годы александрійскаго 19-лѣтняго круга съ самою раннею пасхальною 14-ою луною 21 марта, истинное полнолуніе приходилось только вечеромъ 22 марта (въ 319 г. въ 5 ч. 24 м. 8 вечера, въ 338-мъ—въ 2 ч. 49 м. 2 веч. въ 357—въ 3 ч. 25 м. 4 вечера). Слѣдовательно александрійская пасхалія въ то время фактически не признавала пасхальными полнолунія не только 19-го и 20-го, но и 21-го марта, и даже утромъ 22 марта. Теоретически александрійцы вѣроятно, и въ это время (какъ несомнѣнно Ѳеофилъ александрійскій въ 80-хъ годахъ того же IV вѣка) принимали за день полнолунія 14-й день луны, пасхальную границу, и слѣдовательно признавали пасхальными полнолунія, случающіяся не раньше 21 марта и не позже 18 апрѣля.

Какъ же случилось, что въ настоящемъ году мы совершили пасху послѣ полнолунія, которое приходилось на 18-марта, на 3 дня раньше самаго ранняго предѣла пасхальныхъ полнолуній по правиламъ александрійской пасхаліи?

Объясняется это ничѣмъ инымъ, какъ только неточностію лежащаго въ основѣ нашей пасхаліи „19-лѣтняго", на дѣлѣ же 76-лѣтняго, луннаго цикла. Мы принимаемъ, вслѣдъ за Калиппомъ, что 19 среднихъ юліанскихъ лѣтъ, или $(365^1/_4 \times 19 =)$ $6939^3/_4$ дней, въ точности равняются 235-ти луннымъ синодическимъ мѣсяцамъ, и мѣсяцъ равняется 29 д. 53085106383 или 29 д. 12 ч. 44 м. 25 с. 5319149. На самомъ же дѣлѣ синодическій мѣсяцъ въ IV вѣкѣ былъ равенъ около 29 д. 530594=29 д. 12 ч. 44 м. 3 с. 3, а въ настоящее время онъ равенъ около 29 д. 530588=29 д. 12 ч. 44 м. 2 с. 8. 235 мѣсяцевъ въ IV вѣкѣ составляли 6939 д. 68959, на 0 д. 06041=1 ч. 26 м. 59 с. 424 короче 19-и среднихъ юліанскихъ лѣтъ, въ настоящее время 235 мѣсяцевъ составляетъ 6939 д. 68818, на 0 д. 06181=

1 ч. 29 м. 0 с. $_{384}$ короче 19-и юліанскихъ лѣтъ. Въ среднемъ за время отъ начала IV в. до начала XX вѣка нашъ 19-лѣтній лунный кругъ давалъ ошибку въ 19 лѣтъ на 0 д. $_{06111}$, а на цѣлыя сутки въ 310.$_{9147439}$ лѣтъ. За 84 19-лѣтія отъ 319 года до 1915-го (3 532-лѣт. періода = 1596 лѣтъ) наша пасхалія отстала отъ луны на 5 д. $_{13324}$ = 5 д. 3 ч. 11 м. 51 с. $_{936}$. Поэтому, если бы въ IV-мъ вѣкѣ александрійскія 14-я луны, пасхальныя границы, совпадали съ астрономическими полнолуніями, то теперь онѣ приходились бы спустя около 5 дней послѣ полнолуній и полнолунія соотвѣтствовали бы не 14-му, а около 9-му нисана. Если же въ дѣйствительности полнолунія въ IV вѣкѣ приходились на 15—16 дни луны, рѣдко на вечеръ 14, то теперь полнолуніе на 3—4 дня предваряетъ пасхальныя границы, приходится на 10—11 дни луннаго александрійскаго нисана. Напр. въ настоящемъ году истинное полнолуніе приходилось 11 нисана (= 18 марта), а среднее (17 марта въ 9 ч. 5 м. $_{6}$ в.)—10 нисана; тоже повторится и въ будущемъ 1916-мъ году (14-е нисана 9 апрѣля): среднее полнолуніе будетъ 4 апрѣля въ 6 ч. 38 м. $_{3}$ вечера = 10 нисана, а истинное—5 апрѣля въ 7 ч. 42 м. $_{4}$ утра = 11 нисана [1]).

Послѣ сказаннаго становится уже отчасти яснымъ и происхожденіе тѣхъ приписываемыхъ никейскому собору „правилъ", на которыхъ покоятся сомнѣнія архангельскаго обывателя. Въ этихъ мнимыхъ правилахъ имѣются въ виду не циклическія александрійскія полнолунія, а дѣйствительныя астрономическія полнолунія 18—20 вв. Не вполнѣ ясно только, почему изобрѣтатель этихъ правилъ не присоединилъ къ числу дней, въ случаѣ совпаденія которыхъ съ полнолуніемъ пасха переносится на второе воскресенье по полнолуніи, и четвергъ: полнолунія вѣдь и въ 19 и даже 18 вѣкѣ приходились обычно не позже 11 числа александрійскаго нисана. Но если 11-е нисана приходится въ четвергъ, то пасха совершается не 14-го, а 21-го нисана, не въ первое, а во второе воскресенье послѣ этого четверга. Разумѣется, если бы въ „3-мъ" мнимо-никейскомъ „правилѣ" подлѣ пятницы, субботы и воскресенья стоялъ „четвергъ", то и во „2-мъ правилѣ" на мѣсто

---

[1]) Полная таблица всѣхъ и истинныхъ и среднихъ пасхальныхъ новолуній и полнолуній на 1903—1922 годы дана у меня въ концѣ моей статьи „Средники" (=Журн. Мин. Нар. Просв. 1911 г., май).

„19 марта“ появилось бы „18-е“, и для „тонкихъ канонических соображеній“ архангельскаго „обывателя“ не было бы никакихъ основаній“.

Отсутствіе „четверга“ во 2-мъ правилѣ можно, конечно, объяснить и тѣмъ, что эти quasi-никейскія правила изобрѣтены не въ 19 и не въ 18 вв., а гораздо раньше, когда полнолунія приходились еще на 12-е число александрійскаго нисана. Но, кажется, дѣло объясняется проще. Неточность нашей пасхаліи замѣчена была въ Византіи въ XIV вѣкѣ, и въ 1324 году извѣстный историкъ, „философъ“ Никифоръ Григора выступалъ съ проектомъ реформы пасхаліи (но не календаря), предлагалъ передвинуть всѣ пасхальныя границы на 2 дня назадъ. Этотъ проектъ реформы не былъ принятъ, но, повидимому, какъ слѣды его остались въ Византіи и перешли потомъ и къ намъ въ Россію наши теперешнія „основанія“, θεμέλια или θεμέλιοι, замѣнившія древнѣйшія византійскія „основанія“, означавшія высчитанный ко дню пасхальной границы (въ смыслѣ 14-й луны) возрастъ луны 1 января. Напр. древне-византійское (антіохійское) θεμέλιον 1-го круга луны (= 4-го года луны александрійскаго) съ пасхальной границей 2 апрѣля, было 12. По этому „основанію“ для 2 апрѣля дѣйствительно можно получить (принимая предпасхальный мѣсяцъ въ 30 дней) 14-й день луны: если 1-е апрѣля есть 12-й день луны, то и 1-е марта тоже 12-й; $30 - 12 = 18$; слѣдовательно ($1 + 18 =$) 19-е марта есть 30-й, 20-е — 1-й день луны; 20 апрѣля—14-й.

Но у насъ 1-му кругу луны соотвѣтствуетъ „основаніе“ 14, по которому уже для 31 марта получается 14-й, а для 2 апрѣля—16-й день луны. Основаніе 13-го круга луны=16 года александрійской еннеакэдекаетириды съ пасхальною границею 21 марта въ древности было 24 [у πενταπλοῦντες καὶ ἑξαπλοῦντες собственно 25], и день пасхальной 14-ой луны по нему получался дѣйствительно ($30 - 24 = 6$; 1 марта $+ 6 = 7$ марта = 30-й день луны; $7 + 1 = 8$ марта = 1 день луны, $8 + 13 = 21$ марта = 14-й день луны) 21 марта. Но у насъ, какъ и у Никифора Григоры и у другихъ византійскихъ пасхалистовъ XIV вѣка, основаніе 13 круга луны есть 26, по которому 14-й день луны получается 19 марта ($30 - 26 = 4$; 1 марта $+ 4 =$ 5 марта = 30 день луны; $5 + 14 = 19$ марта). Съ „основаніями“ согласуется въ существенномъ и „Лунное теченіе“ нашихъ Типикона и Слѣдованной Псалтири.

А такъ какъ „основанія“, принимаемыя обычно за возрастъ луны 1 марта (что̀ невѣрно въ отношеніи къ истинному значенію „основаній“ у византійскихъ пасхалистовъ, но вѣрно фактически, такъ какъ возрастъ луны 1 марта обычно принимается равнымъ возрасту луны 1 января), полагаются обыкновенно нашими учебниками пасхаліи въ основу правилъ вычисленія пасхи, то происхожденіе мнимо-никейскихъ правилъ объясняется, такъ сказать, само собою. Если бы наши „основанія“ дѣйствительно и для настоящаго времени и для IV вѣка означали возрастъ луны 1 января и 1 марта, и 14-е дни луны, высчитанные по этимъ основаніямъ соотвѣтствовали бы полнолуніямъ, то пасха у насъ дѣйствительно совершалась бы не въ 15—21, а въ 17—23 дни луны, или — другими словами — переносилась бы дѣйствительно на 2-е воскресенье послѣ полнолунія, если полнолуніе приходится въ пятницу, субботу и воскресенье, а самое раннее пасхальное полнолуніе приходилось бы на 19-е марта.

Какъ ни плохи, однако, всѣ наши учебники пасхаліи, какъ ни жалки познанія ихъ авторовъ въ исторіи церкви и даже времясчисленія, далеко не всѣ учебники рѣшаются приписать такія постановленія никейскому собору. Въ концѣ 18 вѣка макарьевскій на Унжѣ протоіерей Никифоръ *Зыринъ* [1]) смѣло вывелъ изъ „основаній“, что „16-й день Мартовской Луны, или день послѣ котораго по Полнолуніи въ слѣдующее Воскресенье должны мы праздновать истинную Пасху [§ 89, гдѣ [2]) сказано: „Іудеи Пасху свою закономъ (*Исход.* XII. 18; и *Числъ* IX. 3) были обязаны праздновать, начавъ съ вечера 14 дня Луны Мартовской (т.-е. съ послѣдняго дня до Полнолунія): мы же Христіане истинную свою Пасху должны праздновать, начавъ съ Воскреснаго дня, имѣемаго наступить послѣ Полнолунія, т.-е. послѣ 16 дни Луны Мартовской, дабы отдалиться отъ сопразднованія съ Жидами

---

[1]) Неисходимый индиктіонъ или пасхалія зрячая, изъ разныхъ авторовъ собранная, вновь съ дополненіемъ математическимъ порядкомъ города Костромы Троицкой церкви Священникомъ, нынѣ же города Макарьева, что на Унжѣ, Рожественскимъ протоіереемъ *Никифоромъ Зырянымъ* расположенная, а при томъ же показаніемъ Пасхаліи Зрячей для выкладки ручной въ чертежахъ обоихъ рукъ, и Історическимъ увѣдомленіемъ объ открытіи Пасхальнаго искусства, умноженная. Изданіе второе. Иждивеніемъ Симона Архіепископа Рязанскаго. Москва 1799. § 94, стр. 38—39.

[2]) Стр. 36.

(§ 1)], называется *Предѣломъ* Пасхи или *Предѣломъ Пасхальнымъ*".

Эти пасхальные предѣлы у него, однако, только въ апрѣлѣ совпадаютъ съ дѣйствительными пасхальными границами, а въ мартѣ приходятся на 1 день раньше ихъ. Поэтому относительно мартовскихъ предѣловъ прот. Зыринъ дѣлаетъ такую оговорку [1]):

„Кромѣ того, Мартовскій предѣлъ, а не Апрѣльскій, ежели случится быть и въ Субботу, то отъ сея Субботы надлежитъ не до того Воскресенья дочитаться, которой непосредственно послѣ ея слѣдуетъ, но послѣ ея до *втораго*, дабы отдалиться отъ сопразднованія съ Жидами". Эта оговорка является предшественницею мнимо-никейскаго „3-го правила", приводимаго архангельскимъ „обывателемъ",

Изъ словъ о. Зырина не вполнѣ ясно, какой день луны онъ принимаетъ за день полнолунія, 15-й или 16-й, но то безспорно, во всякомъ случаѣ, что 14-й день луны онъ не считаетъ за полнолуніе, а только за послѣдній день до полнолунія и за день іудейской пасхи. Самая ранняя іудейская пасха приходится у него не на 19-е, а на 18-е марта, самая поздняя однако—на 16-е апрѣля [2]), и вообще при переходѣ изъ апрѣля въ мартъ іудейскія пасхи, какъ и пасхальные предѣлы, приходятся на 12 (а не на 11) дней раньше прошлогоднихъ, при переходѣ изъ марта въ апрѣль на 20 (а не на 19) дней позже прошлогоднихъ. Объясняется это неправильностію пріемовъ вычисленія. Для 1 круга луны о. Зыринъ считаетъ [3])

„30 Дни Луннаго мѣсяца Марта.
14 Основаніе 1-го года Луны.
16 День Рожденія Луны Мартовской.
14 День отъ Рожденія Луны Мартовской.
30 Искомое число Марта Пасхи Іудейской".

Это вычисленіе можно, конечно, признать правильнымъ, принимая предпасхальный мѣсяцъ въ 29 дней. Но для 3 круга луны о. Зыринъ считаетъ:

„30 Дни Луннаго Марта.
6 Основаніе 3-го года Луны.

---

[1]) Стр. 39 примѣчаніе 3, § 97. [2]) § 91, стр. 37—38.
[3]) § 90, стр. 36—37.

24 День рожденія Луны Мартовской.
14 Прилагаемый.
38 Сіи числа превышаютъ Лунный Мартъ мѣсяцъ.
30 Вычитаемыя.
8 Апрѣля искомый день Іудейской Пасхи.

Въ дѣйствительности 38-е марта (не „Луннаго", а несомнѣнно солнечнаго) соотвѣтствуетъ, конечно, не 8-му, а 7-му апрѣля.

О неточности нашей пасхаліи прот. Зыринъ, повидимому, не имѣлъ никакого понятія.

Но современникъ его „учитель богословіи и смѣшенной математики" Кіевской Академіи Іеромонахъ *Ириней* [1]) пишетъ: „Понеже чрезъ каждые 312 лѣтъ Новолунія случаются однимъ днемъ ранѣе (§ 15. Примѣч.), а отъ времени перваго *Никейскаго* собора, то есть отъ 325 года до 1797, протекло 1472 года, то-есть, больше, нежели 4 жды 312, и потому нынѣшнія Новолунія и Полнолунія бываютъ 4 днями ранѣе тогдашнихъ, то сыскавъ въ данномъ году *Мартовское* новолуніе (§ 23) придай къ оному вмѣсто 14 дней 18, и получишь *Срокъ Пасхальный*, Но какъ при Златыхъ числахъ 8 и 19 случаются въ Мартѣ два Новолунія: то *Срокъ Пасхальный* должны сыскивать помощію втораго Новолунія, которое находится, придавъ къ первому Новолунію 30 дней".

Въ § 15 примѣч. (стр. 7) Іером. Ириней пишетъ: „Понеже каждый солнечный *Іуліянскій* годъ состоитъ изъ 365 дней и 6 часовъ, а лунный Синодическій мѣсяцъ изъ 29 дней, 12 часовъ, 44 минутъ и 3 секундъ (§ 5): то въ 19 Іуліянскихъ годахъ будетъ 6939 дней и 18 часовъ, а въ 235 лунныхъ мѣсяцахъ 6939 дней 16 часовъ, 31 минута и 45 секундъ. Изъ чего явствуетъ, что по прошествіи 19 лѣтъ Новолунія и Полнолунія бываютъ ранѣе прежняго 1 часомъ 28 минутами и 15 секундами, а по прошествіи 312 лѣтъ или 16 съ половиною круговъ лунныхъ бываютъ оные ранѣе цѣлымъ днемъ. И по тому Кругъ луны для исправнаго показанія Новолуній и Полнолуній, служитъ въ самомъ дѣлѣ только на 312 лѣтъ".

---

[1]) Сокращеніе церковной хронологіи, называемой просто наукою о пасхаліи, въ пользу обучающагося въ Кіевской Академіи духовнаго юношества, сочиненное Оной же Академіи Учителемъ Богословіи и Смѣшенной Математики Іеромонахомъ Иринеемъ. Москва 1797. Стр. 11. § 25. Задача 10.

Для вычисленія пасхи онъ предлагаетъ [1]) такое краткое и логичное правило:

„Сыщи въ данномъ году Вруцѣлѣто (§ 12), Срокъ Пасхальный (§ 25) и Вруцѣлѣтную букву сего срока (§ 13). По томъ изъ Вруцѣлѣтной буквы увеличенной, если надобно, седмью, вычти Вруцѣлѣто, и остатокъ придай къ Сроку Пасхальному, сумма покажетъ день Пасхи“.

О „пятницѣ“ или „субботѣ“ тутъ нѣтъ и помину!

Мнимое „постановленіе никейскаго собора“, приводимое архангельскимъ „обывателемъ“, придумано очевидно уже въ XIX вѣкѣ. Изобрѣтателемъ этого „постановленія“ былъ, кажется, проф. *А. Савичъ*, интересовавшійся пасхаліей съ математической стороны и изобрѣтшій для вычисленія пасхи формулу столь „остроумную“, осложненную такими „условіями“ и „оговорками“, что по ней одинъ преподаватель математики высчиталъ — пасху въ среду, но обладавшій очевидно столь же ограниченными свѣдѣніями въ технической хронологіи и исторіи церкви, какъ и другіе пасхалисты [2]).

Но и послѣ Савича далеко не всѣ русскіе пасхалисты рѣшаются повторять его выдумку. См. напр. руководство Ильяшева § 40, стр. 47 — 49, гдѣ придуманныя Савичемъ правила предлагаются въ такой модификаціи: „Принимая во вниманіе, что во время 1-го Всел. Соб. весеннее равноденствіе было 21-го марта, Церковь постановила считать пасхальными тѣ полнолунія, которыя случаются 21 марта или *послѣ* этого числа. За тѣмъ, такъ какъ фазы луны черезъ каждые 310 лѣтъ бываютъ однимъ днемъ раньше, то принять въ пасхаліи постоянный кругъ основаній, вычисленныхъ по новолуніямъ того времени, когда случались они тремя днями раньше новолуній времени никейскаго собора и, сообразно съ этимъ неизмѣннымъ кругомъ основаній, Церковь опредѣлила считать пасхальными тѣ полнолунія, которыя случаются тремя днями раньше полнолуній никейскаго собора. Такъ что церковное постановленіе относительно времени празднованія Пасхи мы можемъ формулировать такимъ образомъ: *праздновать Пасху въ 1-й Воскресный день послѣ того полнолунія, отысканнаго по кругу пасхальныхъ основаній*,

---

[1]) § 31, задача 31. Стр. 14.

[2]) *Н.* [Н.] *Г.* [лубоковскій] „Православная пасхалія и общедоступныя руководства по хронологіи“ въ „Хр. Чт. 1892, I, стр. 401. Ср. *Ильяшевъ*, стр. 53.

къ числу котораго если прибавить 3 сутокъ, то оно будетъ соотвѣтствовать 21-му марта, или случится непосредственно послѣ этого числа, но не ранѣе 21 марта". Слѣдовательно, Ильяшевъ несомнѣнное несогласіе нашихъ „основаній" и „луннаго теченія" съ дѣйствительными основами нашей пасхаліи правильно объясняетъ ссылкою на совершенно безспорный фактъ неточности нашего 19-лѣтняго круга и выставляетъ гипотезу, что „основанія" были изобрѣтены въ такое время, когда наша пасхалія отстала отъ луны уже на 3 дня.

Лалошъ [1]) думалъ, что во время никейскаго собора „основанія" были меньше теперешнихъ на 3, а слѣдовательно показывали полнолунія совершенно согласно съ принципами нашей пасхаліи.

Лапшина [2]) 3 положенія Савича, приводимыя и въ Времясчисленіи Перевощикова, повергли въ недоумѣніе, котораго онъ не могъ разрѣшить.

Значитъ, даже русскія книжки по пасхаліи могли просвѣтить архангельскаго „обывателя", что дѣло съ мнимыми „постановленіями никейскаго собора" стоитъ не совсѣмъ благополучно.

Совершивъ пасху настоящаго года 22 марта, православная церковь не сдѣлала никакого отступленія отъ каноновъ, т.-е. отъ принятыхъ съ IV вѣка церковію правилъ александрійской пасхаліи. Но мало того: въ нынѣшнемъ году мы праздновали пасху въ согласіи не только съ правилами пасхаліи, но и съ астрономіей. Истинное новолуніе въ нынѣшнемъ году было 2 марта въ 10 ч. 13 м. утра по среднему московскому времени; слѣдовательно, въ день пасхи былъ—правда не 15-й, какъ выходитъ по правиламъ александрійской пасхаліи, но все же—допускаемый всѣми пасхаліями—20-й день луны. И пасхальное полнолуніе, хотя и пришлось оно на 3 дня раньше 21 марта, положеннаго въ основу нашей пасхаліи „дня весенняго равноденствія", однако при L Solis въ 9° 43487, въ 10-й день по равноденствіи, которое было 8 марта въ 7 ч. 22 м. вечера.

Свящ. **Д. Лебедевъ**.

18 мая 1915 года.
г. Можайскъ, Московск. губ.

[1]) *Лалошъ*, Сравнительный календарь древнихъ и новыхъ народовъ. Спб. 1869.

[2]) *В. Лапшинъ*, Лунное теченіе и разные способы опредѣленія пасхи православной и западной. Спб. 1879.

Проповѣдническая дѣятельность С.-Петербургскаго митрополита Григорія (Постникова).

Проповѣдь въ академіи послѣ реформы ея (1808—1814 г.г.).—Проповѣдь въ академіи при Григоріи.—Дѣло проповѣди у Григорія въ епархіяхъ.—Григорій-проповѣдникъ.—Характеристика его, какъ проповѣдника.—Анализъ проповѣдей Григорія: темы, вопросъ о современности, содержаніе, центральные пункты, форма, части, размѣръ и языкъ ихъ.—Общая характеристика проповѣднической дѣятельности митрополита Григорія.

Проповѣдническая дѣятельность митрополита Григорія сначала, какъ начальника высшей духовной школы, а потомъ, какъ епархіальнаго архіерея, имѣетъ двѣ стороны. Во-1-хъ, онъ заботится о самомъ дѣлѣ проповѣди, побуждаетъ къ ней своихъ подчиненныхъ, заботится объ улучшеніи ея, и, во 2-хъ, самъ проповѣдуетъ, уча, такимъ образомъ, дѣлу проповѣди не только словами и властью, но и своимъ примѣромъ. Послѣднее, конечно, началось раньше перваго, но по смыслу нашей темы, да и по проповѣдническому таланту Григорія для насъ важнѣе первое. Поэтому мы начнемъ съ административнаго отношенія митрополита Григорія къ дѣлу проповѣди въ С.-Петербургской духовной академіи и на епархіи.

Академическимъ уставомъ 1808—1814 года студенты при изученіи ораторскихъ правилъ обязывались сочиненіемъ очередныхъ проповѣдей [1]. Послѣднія писались по преимуществу на темы нравственнаго характера, по составленному предварительно расположенію, и подавались профессору за нѣсколько недѣль до произношенія. Профессоръ строго кри-

[1] Уставъ дух. акад. § 172.

тиковалъ ихъ и, въ случаѣ неудовлетворительности для произношенія, возвращалъ для переписки [1]). Въ первое время мѣстомъ произношенія студенческихъ проповѣдей были исключительно храмы Александро-Невской лавры. Но въ 1811 году территорія проповѣдничества студентовъ, а равно и размѣръ его, были значительно расширены постановленіемъ К. Д. У. о томъ, чтобы студенты проповѣдовали и въ городскихъ храмахъ и чтобы каждый изъ студентовъ въ теченіе года сказалъ не менѣе трехъ проповѣдей. Это постановленіе К. Д. У. было точнымъ исполненіемъ предложенія архіеп. Ѳеофиланта (Русанова) [2]). Отъ себя К. Д. У. добавила, чтобы церкви назначались по усмотрѣнію с.-петербургскаго митрополита, а проповѣди рецензировалъ ректоръ академіи [3]). Уже въ 1812 г. мы видимъ списокъ студентовъ академіи съ обозначеніемъ проповѣдническихъ темъ и дня произношенія каждой проповѣди [4]). Такъ какъ студентамъ приходилось выступать передъ публикой, то тогда же начальство академіи озаботилось посвященіемъ всѣхъ ихъ въ стихарь [5]). Есть основанія предполагать, что студенческія проповѣди, такъ трудолюбиво составляемыя и такъ тщательно критикуемыя, являлись гомилетическими образцами для с.-петербургскаго духовенства того времени. По окончаніи перваго курса лучшія изъ проповѣдей, по предложенію митрополита Амвросія, были напечатаны [6]).

Въ ректуру Григорія дѣло академической проповѣди не ухудшалось: студенты составляли проповѣди и проповѣдывали, какъ и прежде. Профессора такъ же строго критиковали и предварительныя расположенія и самыя проповѣди. Съ 1819 года по 1821 годъ классъ церковнаго краснорѣчія преподавалъ іеромонахъ Іоаннъ (Доброзраковъ) [7]), авторъ диссертаціи «Delincatio Hermeneuticae sacrae» [8]), впослѣдствіи ректоръ С.-Петербургской академіи [9]) и архіепископъ дон-

---

[1]) Внутр. Правл. 1812 г. № 70, л. 6.

[2]) Жур. К. Д. У. 1811 г. 18 окт., л. 16; ср. проф. Чистовичъ, „Исторія Спб. дух. акад.“, стр. 206.

[3]) Жур. К. Д. У. 1811 г. 18 окт. л. 16; ср. проф. Чистовичъ, „Исторія Спб. дух. акад.“, стр. 207.

[4]) Внутр. Правл. 1812 г. № 70, лл. 7—10.

[5]) Внутр. Правл. 1812 г. № 70, лл. 24; 13—34.

[6]) Проф. Чистовичъ, „Исторія Спб. дух. акад.“, стр. 207.

[7]) Внутр. Правл. 1819 г. № 67. [8]) Конф. 1825 г. № 149.

[9]) Родосскій, „Біограф. Словарь“, стр. 184—185.

ѣской [1]). Будучи отличнымъ проповѣдникомъ, іеромонахъ Іоаннъ своими совѣтами и тщательною критикою много помогалъ студентамъ въ составленіи проповѣдей. „Онъ обыкновенно вечеромъ призывалъ въ свою квартиру студента, написавшаго проповѣдь, и съ нимъ иногда до полуночи занимался ея исправленіемъ, строго критикуя ее по всѣмъ правиламъ герменевтики, логики и словесности, порицая излишнее риторство и фразерство, въ особенности игру размашистой фантазіи, и требуя порядка въ мысляхъ и чистоты языка. Часто окритикованную такимъ образомъ проповѣдь онъ заставлялъ студента вновь передѣлать и представить ему на исправленіе [2]). Въ 1821 году Іоаннъ былъ назначенъ инспекторомъ академіи [3]); а на каѳедру церковнаго краснорѣчія былъ опредѣленъ, въ званіи баккалавра, іеромонахъ Павелъ (Марковъ) [4]). Послѣдній только окончилъ академическій курсъ, но „тѣмъ не менѣе онъ былъ на своемъ мѣстѣ. Лекціи, имъ составляемыя, были разумны и поучительны и излагались въ строгомъ порядкѣ, ясно и послѣдовательно. На немъ лежала обязанность исправлять составляемыя студентами расположенія мыслей для сочиненія по нимъ проповѣдей. Эту обязанность онъ исполнялъ съ строгою критикою“ [5]).

Что касается Григорія, то онъ, какъ ректоръ, самъ распоряжался дѣломъ проповѣди и внимательно слѣдилъ за ходомъ его. Онъ не довольствовался проповѣдями студентовъ и старался привлечь къ проповѣдничеству учащихъ въ духовныхъ школахъ. Послѣднихъ Григорій назначалъ проповѣдовать по очереди, по своему усмотрѣнію [6]). Впрочемъ, съ 1821 года учащимъ духовно-учебныхъ заведеній вмѣнялось въ обязанность проповѣдовать съ церковной каѳедры. Это было время, когда въ противовѣсъ вредному вліянію мистицизма, въ своемъ выраженіи доходившаго до формъ неприкрытаго сектантства, Св. Синодъ озаботился распоряженіемъ (отъ 10 янв. 1821 г.) объ усиленіи въ народѣ знанія и пониманія церковнаго ученія. Соотвѣтственно этому распоряженію, К. Д. У. и постановила (отъ 20 апрѣля 1822 г.)

---

[1]) Родосскій, „Біограф. Словарь“, стр. 184—185.

[2]) Кіев. Стар. 1893 г. № 11, стр. 209.

[3]) Внутр. Правл. 1821 г. № 100. [4]) Внутр. Правл. 1821 г. № 125.

[5]) Кіев. Стар. 1893 г. № 11, стр. 207—208.

[6]) Внутр. Правл. 1821 г. № 90.

привлечь къ дѣлу проповѣди, по возможности, всѣхъ учащихъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Послѣдніе обязывались—во всѣ воскресные и праздничные дни въ церкви своего заведенія передъ литургіей или во время нея вести общедоступныя бесѣды (§ 1). Слѣдствіемъ этого было то, что повинность церковнаго проповѣдничества сдѣлалась общеобязательною для учащихъ и случайною для учащихся. Проповѣди воспитанниковъ духовныхъ школъ назначались къ произношенію въ приходскихъ церквахъ или актовыхъ залахъ заведенія (§ 2) [1]. Правленіе С.-Петербургской академіи вмѣнило обязанность проповѣдничества всѣмъ наставникамъ академіи, а ближайшій надзоръ за дѣломъ проповѣди поручило ректору академіи Григорію [2]. Но de facto проповѣдывали не всѣ, а лишь нѣкоторые, избранные и согласившіеся [3]. При Григоріи, какъ и до него, произнесеніе проповѣдей студентами было связано съ посвященіемъ ихъ спеціально для этой цѣли въ стихарь [4].

Много больше иниціативы и энергіи въ дѣлѣ проповѣди Григорій обнаружилъ, когда былъ переведенъ на самостоятельную епископскую каѳедру. Если въ С.-Петербургѣ къ проповѣди слова Божія побуждали модныя теченія мыслей и настроеній, отступленія отъ православно - христіанскаго жизнепониманія, то въ глубинѣ Россіи къ нимъ присоединялось невѣжество крестьянства и рабская приверженность его къ предразсудкамъ и суевѣрнымъ обычаямъ. Все это нерѣдко можно встрѣтить и теперь въ крестьянствѣ. Что же касается того времени и, особенно, мѣста, гдѣ Григорію пришлось дѣлать первые административно-архипастырскіе шаги, то о нихъ, кажется, можно высказываться еще ригористичнѣе. Разумѣемъ время двадцатыхъ годовъ XIX столѣтія и религіозно-общественную жизнь этого времени въ предѣлахъ Калужской епархіи. Недавно учрежденная (16 окт. 1799 г.), потомъ вскорѣ разоренная (1812 г.), Калужская епархія побуждала своихъ іерарховъ перваго времени ко внѣшнему благоустройству ея, естественно отвлекая ихъ вниманіе отъ внутренней жизни общества. А это создавало полную благопріятность условій для того, чтобы расколъ, которымъ Калужская епархія искони изобиловала, укрѣплялся, и число

[1]) Внѣшн. Правл. 1822 г. № 132. [2]) Внутр. Правл. 1822 г. № 38.
[3]) Внутр. Правл. 1822 г. № 38, л. 5.
[4]) Внутр. Правл. 1821 г. № 83; 1823 г. № 73, и др.

раскольниковъ увеличивалось. Если, наконецъ, отмѣтить недостатокъ въ Калугѣ въ людяхъ, способныхъ къ миссіонерству, и низкій уровень умственнаго и нравственнаго состоянія духовенства, то для раскола открывается полный просторъ, которымъ онъ не преминулъ воспользоваться, клевеща на чистоту православія и нарушая покой православныхъ. Всѣ эти обстоятельства побуждали молодого и ученаго архіерея Григорія къ особенно усердному насажденію въ Калугѣ истины Христовой. Оружіемъ противъ раскола преосвященный Григорій избралъ Слово Божіе, церковную проповѣдь. Непрестанно проповѣдуя самъ, онъ требовалъ постоянной проповѣди отъ своего духовенства. Онъ обязалъ каждаго городского священника составить и произнести въ годъ не менѣе 12 проповѣдей, а сельскаго—не менѣе 6 проповѣдей, преимущественно миссіонерско-просвѣтительнаго содержанія. Преосвященный Григорій для регулярности и контроля дѣла проповѣди завелъ особую вѣдомость, въ которой собственноручно отмѣчалъ количество сказанныхъ каждымъ проповѣдей, темы ихъ и качество. Неисправные въ дѣлѣ проповѣди подвергались строгой отвѣтственности [1]. Принявъ храмъ за единственно удобное мѣсто для сближенія пастырей и пасомыхъ, а проповѣдь за единственно надежное средство для этого, Григорій не отступалъ отъ своего обычая и на послѣдующихъ своихъ каѳедрахъ: въ Рязани, Твери, Казани, С.-Петербургѣ. Въ Рязани онъ строго каралъ тѣхъ священнослужителей, которые избѣгали дѣла проповѣди или нерадиво относились къ нему [2]. Въ Твери, часто обозрѣвая церкви епархіи, онъ обращалъ преимущественное вниманіе на священниковъ, пересматривалъ ихъ поученія и, въ случаѣ нужды, помогалъ совѣтами и наставленіями. А иногда, проѣзжая какой-нибудь уѣздъ, онъ собиралъ въ уѣздный городъ все окружное духовенство и бесѣдовалъ съ нимъ о пастырствѣ и качествѣ пастыря [3].

---

[1]) См. о Калужской епархіи: Іером. Леонидъ, „Исторія церкви въ Калужск. губерніи и Калужскіе іерархи". Кал. 1876; Прот. Луженскій (ред.), „Историч. записка объ учрежденіи и состояніи Калужск. епархіи", Кал. 1900; Мисс. Обозр. 1910 г. № 7—8: „Высокопреосвящ. Григорій, митрополитъ Новгородск." Спб., стр. 1249—1258.

[2]) Мисс. Обозр. 1910 г. №№ 7—8, стр. 1251.

[3]) Прот. Чередѣевъ, „Біографіи Тверскихъ іерарховъ", Тверь, 1859 г., стр. 175; ср. Мисс. Обозр. 1910 г. №№ 7--8, стр. 1251.

Въ Казани преосвященный Григорій поставилъ дѣло проповѣди еще шире. Здѣсь онъ уже не довольствовался обращеніемъ къ отдѣльнымъ группамъ духовенства, но издалъ цѣлую книжку: „Бесѣды съ духовенствомъ Казанской епархіи“ [1]), въ которой, какъ первую и великую обязанность пастыря, отмѣчалъ—„учить ввѣренныхъ людей всему, чему училъ Іисусъ Христосъ, и чему учили Его Св. Апостолы, т. е. проповѣдывать Христово ученіе, или христіанскую вѣру, и располагать всѣхъ жить по ея правиламъ“. [2]) Григорій заботился, чтобы проповѣдь была постоянна [3]), миролюбива [4]), содержательна [5]) и, такимъ образомъ, цѣлесообразна [6]).

Съ назначеніемъ митрополитомъ въ С.-Петербургъ, Григорій снова обратилъ вниманіе на академію и требовалъ, чтобы проповѣди студентовъ рецензировались не только профессоромъ Церковнаго Краснорѣчія, но и самимъ ректоромъ, а послѣ присылались бы къ нему не позже, какъ за три дня до произношенія [7]). Что касается духовенства, то онъ увеличилъ самое число его въ столицѣ, а потомъ прямо требовалъ постоянной проповѣди. Впрочемъ, къ улучшенію дѣла проповѣди побуждали особенныя обстоятельства столичной жизни конца 50-хъ годовъ XIX столѣтія. Разумѣемъ броженіе русскихъ умовъ эпохи освобожденія и въ частности случай съ Сойаромъ (1858 г.). Старецъ-митрополитъ былъ глубоко опечаленъ легкомысліемъ православныхъ и старался противодѣйствовать Сойару своими проповѣдями и цѣлыми статьями. Къ тому же онъ побуждалъ и духовенство столицы, обязавъ его, для отвлеченія вниманія публики отъ Сойара, устраивать спеціальныя бесѣды въ тѣ именно часы, въ которые проповѣдывалъ Сойаръ [8]).

Самъ преосвященный Григорій въ отношеніи проповѣди былъ лучшимъ примѣромъ для подчиненнаго ему духовенства. Во всѣхъ ввѣряемыхъ ему епархіяхъ онъ проповѣдывалъ съ одинаковою ревностью [9]), произнося проповѣдь по-

---

[1]) „Бесѣды съ дух. Казанск. епархіи“, Спб. 1855 г.

[2]) „Бесѣды съ дух. Казанск. епархіи“, стр. 5.

[3]) Ibid., стр. 8, 20, 33, 59 и др. [4]) Ibid., стр. 18, 29, 34, 38 и др.

[5]) Ibid., стр. 24, 47 и др. [6]) Ibid., стр. 24, 30, 40—41 и др.

[7]) Внутр. Правл. 1858 г. № 19.

[8]) Здравомысловъ, „Іерархи Новгородской епархіи“. Новгородъ, 1897 г., стр. 210.

[9]) Прот. Лужецкій (ред.), „Историч. Записка объ учрежд. и состояніи Калуж. епархіи“, стр. 19.

чти на каждой совершаемой имъ службѣ [1]). Викарій преосвященнаго митрополита, еп. Нектарій (Надеждинъ) въ надгробномъ словѣ своему начальнику говорилъ: „Онъ всегда считалъ священнымъ долгомъ своимъ сказать слово назиданія за каждымъ служеніемъ своимъ... Одно только совершенное изнеможеніе могло удержать его отъ проповѣданія слова Божія; и какъ страдалъ онъ душею, когда немощи тѣлесныя или скорби душевныя препятствовали ему сказать слово назиданія паствѣ“ [2]). Считая проповѣдь главною обязанностью пастыря, преосвященный Григорій съ особенною настойчивостью продолжалъ ее въ послѣдніе годы своей жизни. По причинѣ старческой слабости голоса онъ часто не могъ самъ произносить проповѣди. Въ такихъ случаяхъ онъ поручалъ прочесть заготовленную имъ проповѣдь комунибудь другому, одному изъ сослужащихъ [3]).

Проповѣдническая дѣятельность самого Григорія началась еще въ бытность его студентомъ академіи. Въ 1812 г. Григорій написалъ и произнесъ три проповѣди [4]). Каковы эти проповѣди мы совершенно не знаемъ, такъ какъ нигдѣ нѣтъ указанія на качество ихъ, а самыя рукописи не сохранились. Однако фактъ назначенія Григорія привѣтствовать почетныхъ гостей и членовъ Конференціи въ 1-мъ торжественномъ собраніи ея 13 августа 1814 г. говоритъ за то, что Григорій въ годы студенчества былъ однимъ изъ лучшихъ проповѣдниковъ. Объ этой привѣтственной рѣчи Григорія мы говорили и теперь добавимъ только то, что въ своихъ послѣдующихъ проповѣдяхъ онъ постепенно оставлялъ всѣ тѣ риторскія замашки, которыми полно это привѣтствіе. Въ его профессорскихъ проповѣдяхъ мы уже совсѣмъ не замѣчаемъ высокаго стиля. А на епархіи рѣчь Григорія достигла полнаго опрощенія не только въ формѣ и содержаніи, но и въ самомъ языкѣ. Всѣ проповѣди преосвященнаго Григорія, сказанныя имъ до 1819 г., собраны вмѣстѣ и изданы въ первый разъ въ Казани (1849—1850 г.), а потомъ въ С.-Петербургѣ (1850—1853 г.). Любители духовно-нравственнаго чтенія вполнѣ оцѣнили ихъ и первое изданіе разошлось съ удивительною быстротою, что побу-

---

[1]) Церк. Лѣтоп. 1860 г., стр. 360.

[2]) Христ. Чт. 1860 г. іюль, стр. 92.

[3]) Церк. Лѣтоп. 1860 г., стр. 395.

[4]) Внутр. Правл. 1812 г. № 70.

дило Григорія выпустить ихъ вторымъ изданіемъ [1]). Что же касается проповѣдей послѣдующаго времени, то, вѣроятно, всѣ онѣ печатались въ „Духовной Бесѣдѣ“, которая была литературно-проповѣдническимъ органомъ преосвященнаго митрополита. По крайней мѣрѣ со времени открытія послѣдней (1858 г.) и до самой смерти Григорія (1860 г.) въ каждомъ номерѣ „Духовной Бесѣды“ можно встрѣтить одну или нѣсколько проповѣдей его. Такимъ образомъ, не смотря на то, что проповѣди преосвященнаго Григорія были говорены въ разныхъ, нерѣдко очень отдаленныхъ другъ отъ друга, мѣстахъ, онѣ сохранились много лучше, чѣмъ его ученыя сочиненія времени профессорства. Это благопріятное обстоятельство даетъ намъ возможность разсмотрѣть проповѣди Григорія болѣе тщательно и подробно.

Въ русской гомилетической литературѣ давно уже опредѣлились два преобладающихъ типа проповѣди: нравственно-публицистическій и нравственно-аскетическій или мистическій. Проповѣдники перваго типа обыкновенно бываютъ чутки къ текущей дѣйствительности и, пользуясь ея фактами для цѣлей назиданія, своимъ слушателямъ предлагаютъ картины изъ ихъ повседневной жизни. Проповѣдники второго типа бываютъ далеки отъ интересовъ дня и, шагая чрезъ фактическую дѣйствительность, зовутъ прямо къ Богу, къ спасенію, свѣтящемуся въ мистической дали того будущаго, которое всегда готово сдѣлаться настоящимъ. Первые смотрятъ извнутри, наблюдаютъ жизнь другихъ, подмѣчаютъ массу отношеній и комбинацій, о нихъ и говорятъ; послѣдніе же смотрятъ внутрь себя, бесѣдуютъ съ своею душею и своимъ слушателямъ обычно разсказываютъ о своихъ переживаніяхъ и духовныхъ откровеніяхъ. Въ нашей гомилетической литературѣ указанные типы проповѣди имѣютъ яркихъ представителей; и къ этимъ типамъ) въ концѣ могутъ быть сведены всѣ русскіе проповѣдники. Конечно, наше дѣленіе условно и дѣйствительно только тогда, если мы согласимся, что русскіе проповѣдники—нравоучители по преимуществу. Наше дѣленіе не обладаетъ универсальностью и совершенно не касается догматической проповѣди, которая, имѣя очень ограниченное число представителей, стоитъ совершенно особо. Если нравоучительная проповѣдь считается

---

[1]) Церк. Лѣтоп. 1860 г., стр. 413.

съ настроеніемъ, создаетъ переживанія и вообще имѣетъ дѣло съ интересами живой жизни, то догматическая стремится лишь къ точной формулировкѣ непостижимаго богооткровеннаго ученія и къ аргументаціи его. Кромѣ того, наше дѣленіе не универсально и въ предѣлахъ нравоученія. Публицистика и мистика суть лишь два полюса, между которыми существуетъ много посредствующихъ инстанцій. Послѣднія появляются въ томъ случаѣ, когда проповѣдникъ не обладаетъ яркимъ талантомъ и, въ силу этого, единствомъ интереса. Такой проповѣдникъ говоритъ по всякимъ побужденіямъ и обо всемъ... Нельзя, конечно, сказать, чтобы и его проповѣди не имѣли никакого интереса и значенія. И то и другое есть, ибо говоритъ живой человѣкъ, съ мыслію и съ сердцемъ; но и то и другое слишкомъ временны. Пройдутъ дни и недѣли, а можетъ быть и того меньше, и эти проповѣди забыты. Умретъ проповѣдникъ, умрутъ и проповѣди его, такъ какъ въ нихъ самихъ нѣтъ жизни, нѣтъ огня. Не поможетъ имъ и то, что онѣ отлично сохранились въ печати и въ сотняхъ экземляровъ разошлись въ публикѣ. Съ жизнью въ широкомъ смыслѣ слова у нихъ покончены счеты, и лишь наука своимъ неугасающимъ свѣтомъ оживляетъ ихъ, но уже для своихъ цѣлей, для разлитія своего свѣта, дающаго не настроеніе для интуитивнаго воспріятія духовной сущности, а точное знаніе дѣйствительности для наиболѣе вѣрнаго способа оріентироваться въ реальной жизни.

Проповѣди митрополита Григорія несутъ участь только что охарактеризованныхъ проповѣдей. Онѣ не обладаютъ рѣзкими чертами, достаточными для того, чтобы ихъ можно было отнести къ одному изъ названныхъ нами гомилетическихъ типовъ. По преобладающему типу, ихъ можно было бы отнести къ аскетическимъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ преосвященный проповѣдникъ непрестанно говорилъ о тлѣнности земного, о вѣчности небеснаго, о воздержаніи и молитвѣ, но ни въ коемъ случаѣ не къ мистико-аскетическимъ, такъ какъ у него нѣтъ мистической перспективы, нѣтъ порыва къ небесамъ. Проповѣди преосвященнаго Григорія никогда не были мистическимъ трепетомъ, но всегда говорили о твердой, глубокой и спокойной вѣрѣ. Поэтому ихъ, думается, удобнѣе относить къ одной изъ посредствующихъ инстанцій между публицистикой и мистикой. при чемъ къ такой, которая имѣетъ несомнѣнный уклонъ къ

нравственно-аскетическому типу русскихъ проповѣдей. Что касается его догматическихъ проповѣдей, то онѣ, не являясь оригинальными ни по построенію, ни по содержанію, отличаются раздѣльностью и основательностью.

Сказанное выясняется анализомъ самыхъ проповѣдей преосвященнаго митрополита. Григорій въ своей жизни преслѣдовалъ прежде всего принципъ простоты. Это нужно сказать и о проповѣдяхъ его. Готовясь къ проповѣди, онъ не ходилъ далеко за темами, онъ не льстилъ себя надеждою дѣлать открытія и увлекать публику новизною концепцій Обычно онъ бралъ то, что было непосредственно подъ руками, къ чему побуждалъ случай или обязывали обстоятельства. Почти всѣ проповѣди преосвященнаго Григорія написаны на тексты евангельскаго или апостольскаго чтенія. Сравнительно немного проповѣдей представляютъ разсужденія безъ текста въ заголовкѣ [1]), и проповѣдей до десяти сказано имъ на ветхо-завѣтные тексты [2]). Темы проповѣдей стоятъ въ тѣсной связи съ поводами, по которымъ выступалъ преосвященный проповѣдникъ, и прямо отражаютъ въ себѣ эти послѣдніе. Поводами для проповѣдей Григорія обычно были: церковная служба, вспоминаемыя церковію священно-историческія событія [3]), высокоторжественные дни [4]), освященіе церкви [5]), погребеніе людей, близкихъ чѣмъ-либо Григорію [6]) и изрѣдка общественныя событія [7]).

Тема проповѣди обычно опредѣляетъ центръ содержанія ея и отношеніе къ своему времени, или современникамъ. Изъ указанныхъ темъ проповѣдей Григорія видно, что къ нему нельзя приложить званіе современнаго проповѣдника въ спеціальномъ значеніи этого слова. Не смотря на то, что время Григорія было временемъ великихъ событій внутренней жизни русскаго государства, эпохою модныхъ вѣяній (западныхъ) въ обществѣ, новыхъ учрежденій въ государствѣ и непосредственнымъ предверіемъ великой реформы

---

[1]) См. „Слова и бесѣды“, Каз. 1849 г., ч. I, т. 1; напр., стр. 56—66; 67—72; 73—81; 156—162; 242—251, и др.

[2]) ibid., стр. 1—10; „Слова и бесѣды“. СПБ. 1850 г. ч. I, т. 3; напр., стр. 177—189; 220—233; 278—287, и др.

[3]) „Слова и бесѣды“ ч. I, т. 2; напр., стр. 63—72; 293—304, и др.

[4]) ibid., ч. I, т. 3; напр., стр. 307—335, и др.

[5]) ibid., стр. 163—307, и др. [6]) ibid., стр. 412—424, и др.

[7]) ibid., стр. 347—357; 357—370, и др.

Царя-Освободителя, въ проповѣдяхъ Григорія нѣтъ ни малаго намека на все это. Ни государственная реформа Александра I, ни мистицизмъ, ни всеобщее приготовленіе открыть двери свободы русскому народу не отразились въ его поученіяхъ. Послѣднія были лишь церковными наставленіями въ самомъ общемъ смыслѣ, о самыхъ общеизвѣстныхъ предметахъ христіанской этики. Неудивительно поэтому, что проповѣди преосвященнаго Григорія не имѣли громкаго успѣха въ свое время и совершенно забыты теперь.

Содержаніемъ проповѣдей Григорія является по преимуществу, и почти исключительно, нравоученіе и совсѣмъ изрѣдка догматика. Въ обоихъ случаяхъ онъ любилъ брать основные вопросы, которые всегда бываютъ и самыми ходячими. Онъ хотѣлъ принципіально разрѣшить проблемму жизни и съ убѣдительностью доказать, что истинная жизнь можетъ быть лишь одна, жизнь въ Богѣ, и что эта единственная истина принадлежитъ христіанству, въ частности церкви православной. Въ силу этого онъ больше всего говоритъ о трехъ сестрахъ христіанской этики: о вѣрѣ, любви и надеждѣ, какъ сущности христіанскаго расположенія. Въ частности онъ раскрываетъ вопросы: о Божіихъ благодѣяніяхъ людямъ, объ обязанностяхъ христіанина, о тлѣнности земного и вѣчности небеснаго, о смиреніи и спасеніи человѣка. Эти вопросы задѣваются имъ постоянно и создаютъ его проповѣдямъ тонъ обличительно-аскетическій. Такъ какъ ни въ своихъ основныхъ тезисахъ, ни въ раскрытіи ихъ Григорій не представляетъ ничего оригинальнаго, то мы не будемъ указывать содержанія всѣхъ намѣченныхъ выше гомилетическихъ пунктовъ Григорія; мы ограничимся самымъ важнымъ для иллюстраціи. Центральнымъ пунктомъ въ проповѣдяхъ Григорія является вопросъ о вѣрѣ, центрѣ и основаніи христіанской жизни, и связанные съ нимъ вопросы: о главныхъ обязанностяхъ христіанина, о тлѣнности земного и вѣчности небеснаго и цѣли всей христіанской жизни—спасеніи, которые, какъ мы уже сказали, получили въ проповѣдяхъ Григорія доминирующее значеніе.

Вѣру Григорій понимаетъ не какъ ту или иную религію, а какъ психологическій фактъ, какъ переживаніе въ области опредѣленной православно-христіанской религіи. Въ этомъ отношеніи вѣра великое благодѣяніе, дарованное Богомъ человѣку: „Христіанская, нами изслѣдуемая и содержимая,

вѣра—истинно безцѣнный даръ. Она доставляетъ намъ такое сокровище, которое вполнѣ достойно носить имя сокровища безцѣннаго" [1]). Вѣра просвѣщаетъ нашъ разумъ, помогая ему разобраться въ вопросахъ міра и своей личности [2]). Своимъ ученіемъ о любящемъ Богѣ она облегчаетъ мученія совѣсти, рождающіяся у человѣка отъ сознанія грѣховности, и смягчаетъ грозную перспективу нелицепріятнаго суда [3]). Показывая примѣры Христа, Его апостоловъ и святыхъ, она утѣшаетъ насъ въ страданіяхъ и скорбяхъ и учитъ терпѣливому перенесенію ихъ [4]). Наконецъ, она, взамѣнъ перспективы наказанія, рисуетъ намъ радужную перспективу блаженства, такъ какъ, будучи божественнымъ по происхожденію, человѣкъ имѣетъ высокое назначеніе въ вѣчномъ царствѣ съ вѣчною жизнію [5]).

Являясь такимъ исключительнымъ благомъ, истинная вѣра можетъ быть только одна, ибо истина не можетъ быть въ двухъ мѣстахъ, но тамъ или здѣсь. Всякая абсолютная истина при раздѣленіи становится уже не абсолютною, а относительною. Вѣра есть абсолютная истина, вѣчная истина, и поэтому она—едина. „Іисусъ Христосъ, Его св. апостолы и всѣ св. отцы и пастыри православной церкви непрестанно и всѣми силами старались и стараются вложить во всѣхъ одно здравое ученіе, одну чистую вѣру" [6]). Въ частности Христосъ затѣмъ и приходилъ на землю, чтобы изъ разрозненныхъ и блуждающихъ овецъ образовать „едино стадо" [7]), и особо молилъ объ этомъ Отца Своего [8]). Этого единства „въ духѣ вѣры и любви" пламенно желали св. апостолы, когда скорбѣли обо всемъ, что разрушало единство первой христіанской общины, и когда непрестанно увѣщали къ ревностному сохраненію единства вѣры [9]). Примѣру апостоловъ слѣдовали св. отцы церкви, которые ревностно старались объ удаленіи всякаго раскола въ вѣрѣ. Они называли расколъ „ядомъ для христіанства, идолопоклонствомъ, человѣкоубійствомъ, святотатствомъ", а людей, располагающихъ къ расколу, — „людьми исполненными ядовитымъ дыханіемъ,

---

[1]) „Слова и бесѣды", ч. I, т. 3, стр. 117.
[2]) „Слова и бесѣды", ч. I, ч. 3, стр. 117—118.
[3]) Ibid., стр. 118—119. [4]) Ibid., стр. 120—121.
[5]) Ibid., стр. 122—123. [6]) „Слова и бесѣды", ч. I, т. 3, стр. 235.
[7]) Ibid., стр. 235. [8]) Ibid., стр. 236. [9]) Ibid., стр. 237.

волками, звѣрями" и т. п. [1]). Для русскихъ блага единства вѣры доказываются самою исторіей. „Оно сохранило самостоятельность и силу нашего отечества во время татарскаго порабощенія; оно помогло намъ свергнуть это порабощеніе; оно сохранило жизнь нашей православной вѣры и церкви при различныхъ, часто весьма хитрыхъ и наглыхъ покушеніяхъ запада" [2]). Такимъ образомъ истинная вѣра, какъ каждому, такъ и всѣмъ, всегда доставляетъ одни лишь блага. „Невѣрующему уже за одно то, что онъ невѣрующій, готово осужденіе" [3]).

Что же значитъ вѣровать? Вѣровать значитъ отдавать Господу Богу все свое сердце, о Немъ только мыслить и говорить и къ Нему только стремиться; вѣровать—значитъ безпрекословно исполнять волю Божію, выраженную въ Его заповѣдяхъ; вѣровать—значитъ, жить и умереть за Христово ученіе [4]). Истинная вѣра есть живая вѣра: она непрестанно говоритъ за себя нашими чувствованіями, словами и дѣлами [5]). Если мы вѣруемъ, то должны показывать свою вѣру постояннымъ искреннимъ и самымъ усерднымъ исполненіемъ всѣхъ законовъ, установленныхъ Господомъ для нашего поведенія въ отношеніи къ Богу, къ самому себѣ и ближнимъ [6]). Итакъ, вѣра есть исполненіе во всемъ воли Божіей; она есть жизнь въ Богѣ; она есть борьба съ чувственнымъ міромъ, побѣда его и соединеніе человѣка съ Богомъ. Какъ таковая, она налагаетъ на человѣка опредѣленныя обязанности. Вѣра требуетъ самоотреченія и совершенной привязанности къ ней [7]), такъ какъ „равнодушіе къ православной вѣрѣ, по своему существу, совершенно противно истинному понятію о Богѣ и ученію Христову, а по своимъ послѣдствіямъ для всѣхъ насъ весьма пагубно" [8]). Равнодушіе къ вѣрѣ прежде всего пагубно для самой вѣры. „Ничто такъ не вредно, какъ равнодушіе къ вѣрѣ. Даже сомнѣнія въ вѣрѣ не такъ вредны. Сомнѣнія проясняются, и вѣра часто отъ того получаетъ еще большую славу. Но когда люди станутъ равнодушны къ вѣрѣ..., тогда это для вѣры весьма гибельно" [9]). Далѣе, равнодушіе къ вѣрѣ

---

1) Ibid., стр. 240. 2) „Слова и бесѣды", ч. I, т. 3, стр. 241.
3) Ibid., ч. I, т. 1, стр. 48. 4) Ibid., стр. 52.
5) Ibid., стр. 52—53. 6) Ibid., стр. 53—54.
7) „Слова и бесѣды", ч. II, т. 2, стр. 12. 8) Ibid., стр. 13.
9) Ibid., стр. 18.

весьма пагубно для человѣка, такъ какъ говоритъ о духовной болѣзни послѣдняго, которая не можетъ быть излѣчима. „Самый больной вѣкъ не тотъ, который вдается въ разныя заблужденія, а тотъ, который презираетъ истину. Довольно удобно можно лѣчить больного человѣка, который хочетъ быть здоровымъ и принимаетъ врача. Но что сдѣлаешь съ тѣмъ больнымъ, который не хочетъ здоровья, или который даже при самой своей смерти увѣренъ въ своемъ здоровьѣ?" [1]). Поэтому христіанину надлежитъ непремѣнно заботиться о сохраненіи и укрѣпленіи своей вѣры черезъ постоянныя обращенія къ Слову Божію, черезъ постоянное исполненіе правилъ вѣры и черезъ должное общеніе съ благочестивыми христіанами [2]). За ревностное отношеніе къ вѣрѣ говоритъ и обратная сторона дѣла. Если безъ вѣры все гибнетъ, то черезъ вѣру человѣкъ пріобрѣтаетъ блага личныя и общественныя [3]). Вѣра раждаетъ и питаетъ любовь къ Богу и ближнему [4]); вѣра дѣлаетъ для человѣка все возможнымъ по вѣрѣ его [5]); вѣра нерѣдко наполняетъ сердце восторгомъ и радостью [6]); вѣра даетъ человѣку возможность почувствовать живѣйшую связь съ Богомъ [7]). И что для человѣка вѣрующаго значитъ земное горе, земныя страданія? Они не больше, какъ та же воля Божія, которую съ радостью исполняетъ всякій вѣрующій. „Истинно-вѣрующій твердо знаетъ, что тамъ, гдѣ крайняя нужда и нѣтъ человѣческой помощи, небесный Отецъ является намъ съ особеннною помощью" [8]). Все земное для вѣрующаго прахъ. „Земное величіе, земныя достоинства, земное богатство, земныя отличія, земная слава, земныя радости совершенно не стоютъ своего имени. Истинно-вѣрующій видитъ во всѣхъ этихъ земныхъ благахъ соръ, прахъ и пыль" [9]).

Ясно, кажется, что всякій долженъ быть вѣрующимъ, что вѣра всегда должна составлять главную заботу христіанина. Однако, это рѣдко бываетъ на дѣлѣ,—въ дѣйствительности всѣ больше заняты земными дѣлами. Поэтому вѣра, этотъ безцѣнный даръ, всегда находится въ опасности [10]). На землѣ у нея много враговъ, и первый изъ нихъ—нашъ разумъ.

---

[1]) „Слова и бесѣды", ч. II, т. 2, стр. 19. [2]) Ibid., стр. 195.
[3]) Ibid., т. I, ч. 3, стр. 328. [4]) Ibid., стр. 332.
[5]) Ibid., ч. I, т. 1 стр. 125. [6]) Ibid., стр. 126.
[7]) Ibid., стр. 130. [8]) „Слова и бесѣды", ч. I, т. 1, стр. 55.
[9]) Ibid., стр. 128. [10]) Ibid., стр. 11.

Будучи гордымъ, онъ часто не допускаетъ возможности существованія того, что лежитъ выше сферы его дѣятельности, нерѣдко онъ отвергаетъ все откровенное, и, такимъ образомъ, въ корнѣ убиваетъ вѣру. „У гордости и своевольства нѣтъ покорности; а гдѣ нѣтъ покорности, тамъ нѣтъ и вѣры“ [1]). Второй врагъ вѣры—страсти человѣческія. „Страсти всегда внушаютъ намъ нѣчто противное вѣрѣ“ [2]). И, наконецъ, третій врагъ вѣры—міръ, который всегда „во злѣ лежитъ“. Во всѣ времена міръ былъ величайшею заразой... „Духъ міра совершенно противенъ духу вѣры“ [3]). Примѣромъ вѣры для христіанъ является Богородица [4]), подражая которой христіане достигаетъ своей истинной цѣли, вѣчнаго спасенія [5]).

Итакъ, истинная христіанская вѣра, являясь безцѣннымъ даромъ Божіимъ и единою истинною вѣрою, всегда необходима всѣмъ христіанамъ. Она не терпитъ равнодушія, но требуетъ заботливаго охраненія и ревностнаго укрѣпленія, давая за то человѣку всѣ блага жизни; она презираетъ бренный міръ и зоветъ всѣхъ въ ихъ высокое отечество на небесахъ, обѣщая вѣрующимъ жизнь вѣчную и спасительную.

Такія, приблизительно, вѣхи можно намѣтить въ ученіи митрополита Григорія о христіанской вѣрѣ, высказанномъ имъ въ проповѣдяхъ. Вопросъ поставленъ широко, но развитіе его не является оригинальнымъ. Говоря постоянно о вѣрѣ, какъ психологическомъ факторѣ, преосвященный авторъ даетъ скорѣе собраніе мыслей по этому поводу, а не религіозное переживаніе. Онъ учитъ вѣрѣ, но не научаетъ вѣровать, т. е. жить по вѣрѣ. Разсмотрѣнный нами вопросъ о вѣрѣ, по широтѣ постановки и по центральной важности во всякой религіи, намѣчаетъ собою пути, по которымъ должны идти любовь и надежда христіанскія, а также и другія частности христіанской этики. Изображая эти пути, преосвященный Григорій не даетъ ничего новаго сравнительно со сказаннымъ въ вопросѣ о вѣрѣ, но говоритъ то же, только подробнѣе. И здѣсь, какъ въ вопросѣ о вѣрѣ, онъ не дѣлаетъ глубокихъ откровеній, не даетъ краснорѣчивыхъ сравненій и оригинальныхъ сближеній. Всегда, строго держась текста Св. Писанія и изрѣдка ссылаясь на свв. отцовъ, онъ гово-

[1]) „Слова и бесѣды“, ч. 1, т. 1, стр. 14.
[2]) Ibid., стр. 15. [3]) Ibid., стр. 18—19.
[4]) Ibid., ч. II, т. 2, стр. 190. [5]) Ibid., ч. I, т. 3, стр. 268.

рить то, что уже всѣмъ извѣстно, лишь собирая извѣстныя мысли на опредѣленную тему. Нельзя сказать, чтобы онъ поражалъ и обиліемъ мыслей. Обычно онъ бралъ одну—двѣ мысли и обосновывалъ и раскрывалъ ихъ въ нижеслѣдующихъ пунктахъ: во 1хъ, во 2-хъ, и т. д. За то число этихъ послѣднихъ нерѣдко простиралось до 5 и 10, являясь сильной аргументаціей избранной темы [1]).

Всѣ проповѣди Григорія написаны на строго опредѣленную тему и по строго опредѣленному плану. Каждая изъ нихъ въ своемъ заголовкѣ, кромѣ текста, если такой есть, имѣетъ еще другую помѣтку, которая показываетъ, что̀ именно проповѣдникъ хочетъ сказать по поводу текста или воспоминаемаго событія и т. под. Обычно преосвященный проповѣдникъ развиваетъ свои мысли въ строго логическомъ порядкѣ, никогда не выходя изъ предѣловъ, положенныхъ темою. Всѣ его сужденія высказываются ясно и опредѣленно и сопровождаются сильною аргументаціей. Все это говоритъ за то, что преобладающею формою для проповѣдей преосвященнаго Григорія нужно признать слово, или, точнѣе, богословско-этическое разсужденіе. Нерѣдко слово преосвященнаго Григорія дѣлится на двѣ равномѣрныхъ части: первая—принципіальная или историческая, а вторая—практическая. Таково, напримѣръ, торжественное слово Григорія, сказанное при освященіи церкви въ С.-Петербургской духовной академіи (1819 г.). Имѣя въ заголовкѣ текстъ „шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святого Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ“ (Мѳ. XXVIII, 19. 20). Оно написано на тему: „Что сдѣлали св. апостолы для созданія, распространенія и укрѣпленія христіанской церкви, и что должно дѣлать для ея сохрананія и распространенія намъ?“ [2]) Раздѣляется оно на двѣ части—историческую и нравственное приложеніе, что можно видѣть изъ самой темы. Въ первой части преосвященный проповѣдникъ четырмя пунктами послѣдовательно изображаетъ „какъ св. апостолы при Божіей помощи разсѣвали тьму заблужденій, ослабляли силу грѣха и основали на землѣ царство, воспитывающее гражданъ для царства небеснаго“ [3]). Самые пункты эти слѣдующіе: а) для достиженія своей цѣли

[1]) „Слова и бесѣды“, ч. I, т. 1, стр. 41—43; 88; 94—101, и др.
[2]) „Слова и бесѣды“, ч. I, т. 3 стр. 163—176.
[3]) „Слова и бесѣды“, ч. I, т. 3, стр. 170.

апостолы отказались отъ своего семейства и отечества b) отъ спокойствія въ жизни; c) переносили всѣ непріятности, какимъ ихъ подвергала злоба іудеевъ и язычниковъ, и d) жертвовали самою жизнью своею [1]). Во второй части Григорій призываетъ вѣрующихъ подражать апостоламъ: a) основательно узнать ученіе Христово, b) жить по Христову ученію, c) утверждать истину христіанства на землѣ, и d) быть самоотверженными [2]). Обращаясь къ студентамъ-академикамъ, Григорій говорилъ въ заключеніе: „вся кровь должна течь въ васъ церковная. А посему всякій изъ васъ долженъ стараться сдѣлаться и дѣйствительно быть человѣкомъ Божіимъ, совершеннымъ, на великое дѣло благое готовымъ, а особливо для достиженія великой, почти равноапостольской цѣли, для распространенія и укрѣпленія Христовой Церкви“ [3]). Второю формою, много меньше обычною для Григорія, является бесѣда. Если въ первое время своей проповѣднической дѣятельности Григорій имѣлъ пристрастіе къ слову, то обстоятельства дальнѣйшей службы и дѣятельности основательно побуждали его перейти къ болѣе простой формѣ проповѣди, къ бесѣдѣ. Разумѣемъ его епархіальную жизнь и дѣятельность. Григорій любилъ бесѣдовать съ своею паствою. Поэтому, кромѣ церковныхъ бесѣдъ, какъ мы уже сказали, онъ оставилъ особую книжку: „Бесѣды съ духовенствомъ Казанской епархіи“. Темами для бесѣдъ преосвященнаго Григорія были священно-историческія событія [4]) и притчи [5]). Въ первомъ и во второмъ случаяхъ Григорій толкуетъ священные тексты стихъ за стихамъ, ясно и основательно, и въ концѣ даетъ краткое практическое наставленіе слѣдовать добру и избѣгать зла. Такъ, бесѣду на Преображеніе онъ заканчиваетъ такимъ наставленіемъ: „не забывайте исторіи преображенія: она весьма поучительна и утѣшительна. А помня эту исторію, старайтесь со всѣмъ вниманіемъ слушать ученіе преобразившагося Господа и жить по его ученію, дабы Онъ, наконецъ, благоволилъ всѣмъ даровать участіе въ Его славѣ и блаженствѣ“ [6]).

---

[1]) Ibid., стр. 165—170. [2]) Ibid., стр. 172—175.

[3]) Ibid., стр. 176.

[4]) „Слова и бесѣды“, ч. I, т. 1, стр. 32—39; т. 2, стр. 63—72; 293—304, и др.

[5]) Ibid., ч. I, т. 1, стр. 172—178; 195—201; 242—251, и др.

[6]) Ibid., ч. II, т. 2, стр. 126.

Что касается частей проповѣди преосвященнаго Григорія, то онѣ сами собою намѣчаются понятіемъ о словѣ и бесѣдѣ. Для бесѣды не требуется никакого расположенія: планъ ея намѣчается священнымъ текстомъ, по поводу котораго ведется бесѣда, объясняющая его стихъ за стихомъ. Въ словахъ митрополита Григорія обычными являются три части: предложеніе, раскрытіе и заключеніе. Въ предложеніи преосвященный Григорій отмѣчаетъ поводъ, по которому говоритъ; затѣмъ, если слово по поводу какого-либо историческаго событія, то излагается краткая исторія послѣдняго, а если по поводу богословско-этическаго положенія, то утверждается принципіально это положеніе. Въ изложеніи эта исторія или это положеніе получаетъ подробное раскрытіе, строго раздѣленное на пункты. Нерѣдко уже въ раскрытіи проповѣдь получаетъ практическій характеръ: авторъ прилагаетъ свои сужденія къ современному состоянію общества или человѣчества. Заключеніе словъ Григорія обычно бываетъ кратко и содержитъ призывъ къ подражанію добру, вѣрѣ, любви и т. под. Нерѣдко этотъ призывъ звучитъ патетически. Такъ, напримѣръ, слово преосвященнаго Григорія въ недѣлю праотецъ [1]) начинается свѣдѣніями о томъ, кто суть праотцы, какъ они жили и что ихъ удерживало отъ грѣха и возвышало до святой жизни. Средство, удерживающее отъ грѣха и возвышающее до святой жизни—это есть непрестанное представленіе Господа предъ собою и себя предъ Господомъ. Въ изложеніи указанное средство пріобрѣтаетъ интересъ современности и рекомендуется, какъ способное всѣхъ охранить отъ всякаго грѣха и освятить наше сердце. Заканчивается это слово такимъ призывомъ, не лишеннымъ даже нѣкоторой художественности: „Какъ дитя, любящее мать, изъ всего съ нимъ случающагося беретъ случай прибѣжать къ своей матери и объясниться, такъ и намъ, видимъ ли, слышимъ ли или испытываемъ что-нибудь болѣе или менѣе намъ непріятное или пріятное, тотчасъ должно обращаться къ Богу и открывать ему свое сердце“ [2]). Въ другихъ случаяхъ заключительные призывы преосвященнаго Григорія одухотворены высокимъ христіанскимъ идеализмомъ, нерѣдко выраженнымъ въ фигуральной формѣ. Таково,

---

[1]) „Слова и бесѣды“, ч. I, т. 2, стр. 120—127.

[2]) Ibid., стр. 126—127.

напримѣръ, заключеніе проповѣди, сказанной въ недѣлю женъ мνроносицъ, на тему: „Каковы были первые христіане и каковы мы?" „О, безцѣнный Духъ, восклицаетъ Григорій: Духъ, одушевляющій первыхъ христіанъ! Пріиди къ намъ, какъ Ты пришелъ къ нимъ, и сдѣлай, чтобъ и мы были также одно сердце, одна душа,—сердце, не преданное страстямъ, но чистое небесное, горящее святою любовью,—и душа, не занятая личностью, неусыпная въ храненіи себя отъ всякаго грѣха и ревностная въ образованіи себя по Христову ученію,—душа Божія!" [1]) Вообще, проповѣди преосвященнаго Григорія въ разсматриваемомъ отношеніи являются въ очень выгодномъ положеніи: части ихъ намѣчены очень опредѣленно и всѣ выступаютъ всегда рельефно, свидѣтельствуя о строго-логической послѣдовательности проповѣдника и отчетливой раздѣльности въ мысляхъ, которыя важны потому, что производятъ на слушателей опредѣленное впечатлѣніе ясности и понятности богооткровеннаго ученія.

То обстоятельство, что Григорій говорилъ лишь слова и бесѣды, въ значительной степени отразилось на размѣрѣ его проповѣдей. Послѣднія въ большинствѣ случаевъ отличаются чрезвычайною пространностью, достигающею 10—15 печатныхъ страницъ [2]). Преосвященный Григорій идеально вѣрилъ тому, что всѣхъ можно убѣдить въ истинности христіанства и православія, и потому не опускалъ ни одного сколько-нибудь относящагося къ дѣлу соображенія, ни одного сколько-нибудь значущаго аргумента, которые, такимъ образомъ, достигали у него 5—8 и т. д. Такъ, напр., въ той же проповѣди о качествахъ первыхъ христіанъ, которые были „одно сердце, одна душа", это послѣднее положеніе доказывается 8 пунктами: a) Первые христіане были одно сердце, одна душа, потому что, сердечно вѣря въ Іисуса Христа, уже при крещеніи непосредственно получали Духа Св.; b) потому что, чему вѣровалъ одинъ, тому вѣровали всѣ; c) чего надѣялся одинъ, того надѣялись и всѣ; d) что любилъ одинъ, то любили всѣ; e) потому что не было пренебреженія другъ другу; f) потому что всѣ молились какъ бы одними устами, однимъ сердцемъ; g) всѣ стремились къ одной цѣли; h) всѣ имѣли одинаковое терпѣніе и одно утѣ-

---

[1]) „Слова и бесѣды", ч. I, т. 1, стр. 31.

[2]) См. „Слова и бесѣды", ч. I, т. 3, стр. 190—207; 177—189, и мн. др.

шеніе [1]). Въ проповѣди о гордости преосвященный Григорій цѣлыми двѣнадцатью пунктами доказываетъ, что она источникъ всѣхъ пороковъ и т. д. [2]). Эта сильная аргументація и раздѣльность показываютъ, что проповѣди Григорія всегда были плодомъ тщательнаго кабинетнаго труда, а не мимолетнаго вдохновенія. Оттого, между прочимъ, они тяжелы и нерѣдко скучны.

Такъ какъ цѣлью своей проповѣди преосвященный Григорій ставилъ убѣдить всѣхъ въ истинности православія, то естественною необходимостью для него было говорить такимъ языкомъ, который былъ бы понятенъ каждому. Въ проповѣдяхъ преосвященнаго Григорія мы совершенно не встрѣчаемъ иностранныхъ словъ, отвлеченныхъ терминовъ и ученыхъ сближеній и сравненій. Наоборотъ, у него замѣчается тенденція къ современному опрощенію языка и даже къ приближенію его къ языку народному. Такъ онъ употреблялъ совершенно неупотребительное въ литературѣ слово „льзя" (сравн. нельзя) [3]). Только въ глухихъ деревняхъ центральной Великороссіи можно встрѣтить теперь это слово. А тогда его употреблялъ почтенный архіепископъ, докторъ богословія и почетный членъ двухъ духовныхъ академій. Иногда Григорій кроилъ слова по своему усмотрѣнію, напр.: „удобообходимый" [4]). А иногда онъ упрощалъ рѣчь до вульгаризмовъ, оскорбительныхъ для Божества и церковной каѳедры. Такъ онъ говоритъ, что Іисусъ Христосъ не былъ какой-нибудь самолюбивецъ, что Іисусъ Христосъ не былъ какой-нибудь лицемѣръ, Іисусъ Христосъ не былъ какой-нибудь фанатикъ... [5]), что „настоящую потѣху Господь устроилъ имъ (бѣсамъ), чтобы мы видѣли, какъ были бы мы несчастны, ежели бы Богъ не обуздывалъ злыхъ духовъ" [6]). Такимъ образомъ, вполнѣ справедливо замѣчаніе Шаврова, который говоритъ, что „языкъ поученій преосвященнаго Григорія можно назвать народнымъ, по своей простотѣ, общедоступности и обилію словъ и оборотовъ, употребляемыхъ въ

---

[1]) „Слова и бесѣды", ч. I, т. 1, стр. 22—27.

[2]) Ibid., г. I, т. 2, стр. 2—8; ср. г. I, т. 1, стр. 41—43; 67—72; 324—327 и др.

[3]) „Слова и бесѣды", ч. I, т. 1, стр. 227.

[4]) Ibid., ч. I, т. 3, стр. 128.

[5]) Ibid., стр. 176; ср. Чт. въ О. Л. И. Д. Р. 1837 г., XII, стр. 180.

[6]) Ibid., ч. I, т. 1, стр. 258.

устной народной рѣчи [1]). Проповѣди преосвященнаго Григорія въ этомъ отношеніи можно назвать даже „образцовыми въ своемъ родѣ", такъ какъ въ смыслѣ простоты и общедоступности онѣ не имѣютъ конкурентовъ. Но въ то же время и, быть можетъ, по причинѣ той же тенденціи,—облегчить пониманіе проповѣди простому народу,—языкъ проповѣдей Григорія можно назвать прямо бѣднымъ. У него развилось двѣ манеры, свидѣтельствующія о бѣдности языка. Первая — это начинать нѣсколько фразъ сряду одними и тѣми же словами; напр.: „Христіанинъ знаетъ, что Господь Богъ любитъ его во Христѣ Іисусѣ, и что эта любовь Божія къ нему безконечна, знаетъ и радуется. Христіанинъ знаетъ, что Богъ во Христѣ Іисусѣ избралъ его ко спасенію прежде сложенія міра и призвалъ его ко спасенію; знаетъ и радуется. Христіанинъ знаетъ, что Христосъ приходилъ на землю для его спасенія, умеръ, воскресъ и вознесся на небеса для его спасенія; знаетъ и радуется. Христіанинъ знаетъ, что Христосъ вознесшійся на небеса, употребляетъ въ своей церкви самые вѣрные способы къ его спасенію; знаетъ и радуется"; [2]) и т. д. Вторая манера Григорія—дѣлать краткія восклицанія, въ родѣ—„ужасное опредѣленіе!" [3]) „сильная проповѣдь" [4]), „весьма пагубны эти волки" [5]) „великая награда" [6]), и т. п. О литературной бѣдности языка проповѣдей преосвященнаго Григорія говоритъ и то обстоятельство, что онъ постоянно прибѣгалъ къ тексту Священнаго Писанія, которымъ испещрены его проповѣди и который нерѣдко онъ выписываетъ цѣлыми страницами [7]). Впрочемъ, нужно замѣтить, что преосвященный Григорій не насильно опрощалъ свою рѣчь; рѣчь простая, переходящая даже въ грубость, была обычною его рѣчью [8]).

Конечно, всегда была возможность избѣжать этой грубой простоты путемъ тщательной литературной обработки проповѣдей, но это было не въ духѣ Григорія. Онъ говорилъ, что не нужно особенно заботиться о слогѣ, такъ какъ полу-

---

[1]) Церк. Лѣтоп. 1860 г., стр. 361.

[2]) „Слова и бесѣды", ч. I, т. 2, стр. 83; ср. ibid., ч. I, т. 1, стр. 19—20; 22—26; 35—37; 49—52, и мн. др.

[3]) Ibid., ч. I, т. 2, стр. 25. [4]) Ibid., ч. I, т. 3, стр. 15.

[5]) Ibid., стр. 64. [6]) Ibid., стр. 150; ср. стр. 16, 66, 393 и др.

[7]) Ibid., ч. I, т. 2, стр. 150, 151, 204, 211, 212, 213, 214, 250, 324, и др.

[8]) Кіев. Стар. 1893 г. № 11, стр. 205.

чается такое впечатлѣніе, „будто при составленіи проповѣдей заботятся не столько объ истинѣ, которую должно проповѣдывать, сколько объ уборкѣ ея, какъ будто сама истина не имѣетъ входа къ сердцу, ежели не нарядить ее, какъ невѣсту подъ брачный вѣнецъ. Достойный учитель связываетъ сообщаемыя имъ истины однѣ съ другими совершенно просто и выражаетъ ихъ такимъ языкомъ, который вполнѣ понятенъ душамъ, ввѣреннымъ его руководству. Кто изъ священниковъ старается сообщать проповѣдуемыя имъ истины въ связи слишкомъ искусственной и языкомъ слишкомъ очищеннымъ, неизвѣстнымъ или мало извѣстнымъ для ввѣреныхъ ему душъ, тотъ прямо негодный учитель. Онъ негоденъ частію потому, что его не понимаютъ, и, слѣдовательно, онъ говоритъ совершенно противъ своей цѣли, говоритъ на вѣтеръ, а частію потому, что въ своей проповѣди онъ хочетъ показать свое искусство, а не слово Божіе, которое ему должно преподать другимъ, не Божію истину“ [1]). Леонидъ (Краснопѣвковъ), архіеп. Ярославскій, сравнивая Григорія съ Филаретомъ (Дроздовымъ), говоритъ: „Что за безпредѣльная разница: эта тонкость, глубина и гибкость мысли и изящество слова у святителя московскаго, и это топорное слово и грубость воззрѣній владыки петербургскаго“; затѣмъ добавляетъ: „Преосвященный Григорій въ словѣ на день Богоявленія позволилъ себѣ доказывать, что Іисусъ Христосъ не былъ ни самолюбивецъ, ни лицемѣръ, ни фанатикъ. Дозволившій себѣ этотъ оборотъ богословствующей мысли, при этихъ слабыхъ доказательствахъ, ученикъ семинаріи подвергся бы наказанію“ [2]). Впрочемъ, есть въ проповѣдяхъ преосвященнаго Григорія нѣсколько мѣстъ, въ большинствѣ сравненій, которыя можно назвать даже художественными. Такъ, напр., въ проповѣди о томъ—„Живетъ ли въ насъ Богъ?“—онъ говоритъ: „Эти прекрасные плоды (долготерпѣніе, благость, милосердіе) растутъ только на деревѣ любви къ Богу, радости о Богѣ и мира въ Богѣ; а онъ (міръ) хочетъ, чтобы его любимцы собрали ихъ съ тернія самолюбія, съ волчцовъ своекорыстія“ [3]). Это и подобныя ему мѣста говорятъ, что Гри-

---

[1]) „Бесѣды съ духов. Каз. епархіи“, стр. 55—56.

[2]) Душ. Чт. 1906 г. ч. II. „Изъ записокъ преосвящ. Леонида, архіеп. Ярославскаго“, стр. 177.

[3]) „Слова и бесѣды“, ч. I, т. 1, стр. 145; ср. ibid., ч. I, т. 3, стр. 228 и др.

горій могъ писать вполнѣ литературнымъ и даже изящнымъ языкомъ. Однако de facto они суть счастливыя исключенія, и о языкѣ проповѣдей Григорія приходится высказываться вполнѣ откровенно въ томъ смыслѣ, что рѣчь его была проста, тяжеловата и даже груба, но всегда положительна [1]).

Обращаясь теперь къ проповѣднической дѣятельности митрополита Григорія въ цѣломъ, которая, какъ мы показали, имѣетъ двѣ стороны: административную, когда Григорій заботился о дѣлѣ проповѣди, и собственно—проповѣдническую, когда Григорій самъ выступалъ, какъ проповѣдникъ, и сравнивая эти двѣ стороны проповѣднической дѣятельности Григорія, мы приходимъ къ тому выводу, что въ первомъ случаѣ Григорій принесъ больше пользы дѣлу проповѣди, дѣлу христіанства, чѣмъ во второмъ. Въ первомъ случаѣ онъ будилъ таланты, поощрялъ ихъ своимъ высокимъ покровительствомъ и способствовалъ ихъ развитію. Мы знаемъ, что управляемая Григоріемъ с.-петербургская духовная академія выпустила многихъ талантливыхъ проповѣдниковъ, которые далеко превзошли потомъ своего учителя. Отлично шла проповѣдь у Григорія и на епархіи, что неоднократно отмѣчено Высочайшею властію при наградахъ въ граматахъ [2]). Во второмъ случаѣ Григорій нерѣдко не достигалъ своей цѣли—будить души и сердца и направлять ихъ ко Христу. Для этого онъ не имѣлъ многихъ необходимыхъ данныхъ. Онъ совершенно не обладалъ ораторскимъ талантомъ, имѣлъ строгій видъ, нерѣдко переходящій въ суровость [3]), и вмѣсто психологическихъ экскурсовъ въ область чувства и переживанія, которые такъ способны трогать самыя лучшія стороны человѣческаго духа, обычно имѣлъ дѣло съ разсудкомъ. Его проповѣди были основательнымъ разсужденіемъ холоднаго богословскаго ума, а не порывистымъ движеніемъ горячаго сердца. Самая гомилетическая продуктивность митрополита Григорія и постоянная забота о регулярности проповѣди говорятъ, что его проповѣдь не была результатомъ какихъ-либо сильно прочувствованныхъ переживаній, не была волною вдохновенія, охватывающею періодически душу проповѣдника-поэта, но рождалась отъ мыслен-

---

[1]) Кіев. Стар. 1893 г. № 11, стр. 204.

[2]) См. А. С. С. 1839 г. № 267, л. 41; 1849 г. № 503; 1852 г. № 802, 1856 г. № 1648; 1859 г. № 29.

[3]) Церк. Лѣтоп. 1860 г., стр. 360.

наго напряженія и богатствѣ богословски-образованной памяти. Неудивительно, повторяемъ, что проповѣди митрополита Григорія не производили сильнаго впечатлѣнія на слушателей въ свое время и совершенно забыты теперь. Отмѣчаемъ, между прочимъ и какъ иллюстрацію къ только-что сказанному, что теперь не только не можетъ быть рѣчи о переизданіи проповѣдей Григорія, но и самыя проповѣди неизвѣстно куда исчесли. Мы не могли найти всѣхъ томовъ казанскихъ проповѣдей преосвященнаго Григорія (изданіе Казань. 1849—50 г.г. и С.-Петербургъ 1850—1853 г.г.) ни въ Императорской Публичной Библіотекѣ, ни въ Библіотекѣ Свят. Синода.

В. Никифоровъ.
